

如何讀

創世記

How to Read Genesis



川普·朗文 Tremper Longman III | 著

戴宜真 | 譯

六日創造天地 女人自男人的肋旁而出 神的
兒子們隨意挑選人的女子為妻 一場巨大的災
難以及一艘按照聖經所寫的尺寸而造的動物
救生艇 亞伯拉罕、撒拉、夏甲以及一個不健
全的家族持續發展中的故事

這些僅只是少數創世記會浮現腦際的情節。不過如果我們集中焦點在看似奇特之處，那就會不得要領。同時如果我們硬要創世記回答不屬於這卷書的問題，那就會曲解書中的信息。若要讀懂創世記，我們就必須將創世記成書的時間和相關文獻這類問題考慮在內。

在《如何讀創世記》這本書中，針對閱讀、研究、理解並細細體會起初萬有創造的全貌——即這個世界以及以色列的起源，川普·朗文提供了一個令人欣然接受的導讀。對基督徒的讀者來說，尤其重要的是，我們得以洞悉創世記是如何指向基督的，也可以用福音的眼光來閱讀這本書。

ISBN 978-986-86362-0-0



00320



9 789868 636200

Sino

友友文化事業有限公司
Sino Language Consultant Co., Ltd.



關於作者

川普·朗文
Tremper Longman

川普·朗文目前擔任美國加州Westmont學院聖經研究 Robert H. Gundry 講座教授，暨宗教研究系之主任，是當代一位信仰成熟而學識淵博的舊約聖經學者，尤其在詩歌智慧書方面的深厚造詣，更是蜚聲國際。他之前曾在費城Westminster Theological Seminary 教授舊約研究長達18年。目前與妻子定居在聖塔芭芭拉市。

他曾擔任 revised Expositor's Bible Commentary 舊約部分的編輯，著述甚豐，其中譯成中文的書籍有《心靈的迴響》、《但以理書－國際釋經應用系列》及《如何讀箴言》。

Sino

友友文化事業有限公司
Sino Language Consultant Co., Ltd.

Sino 友友家

聖經研究 | 神學類專業網路書店 | 中、英文新書 | 二手書 | 期刊
books.sinoword.com.tw

ipay 方便付
www.iepay.net.tw

Sino 友友家

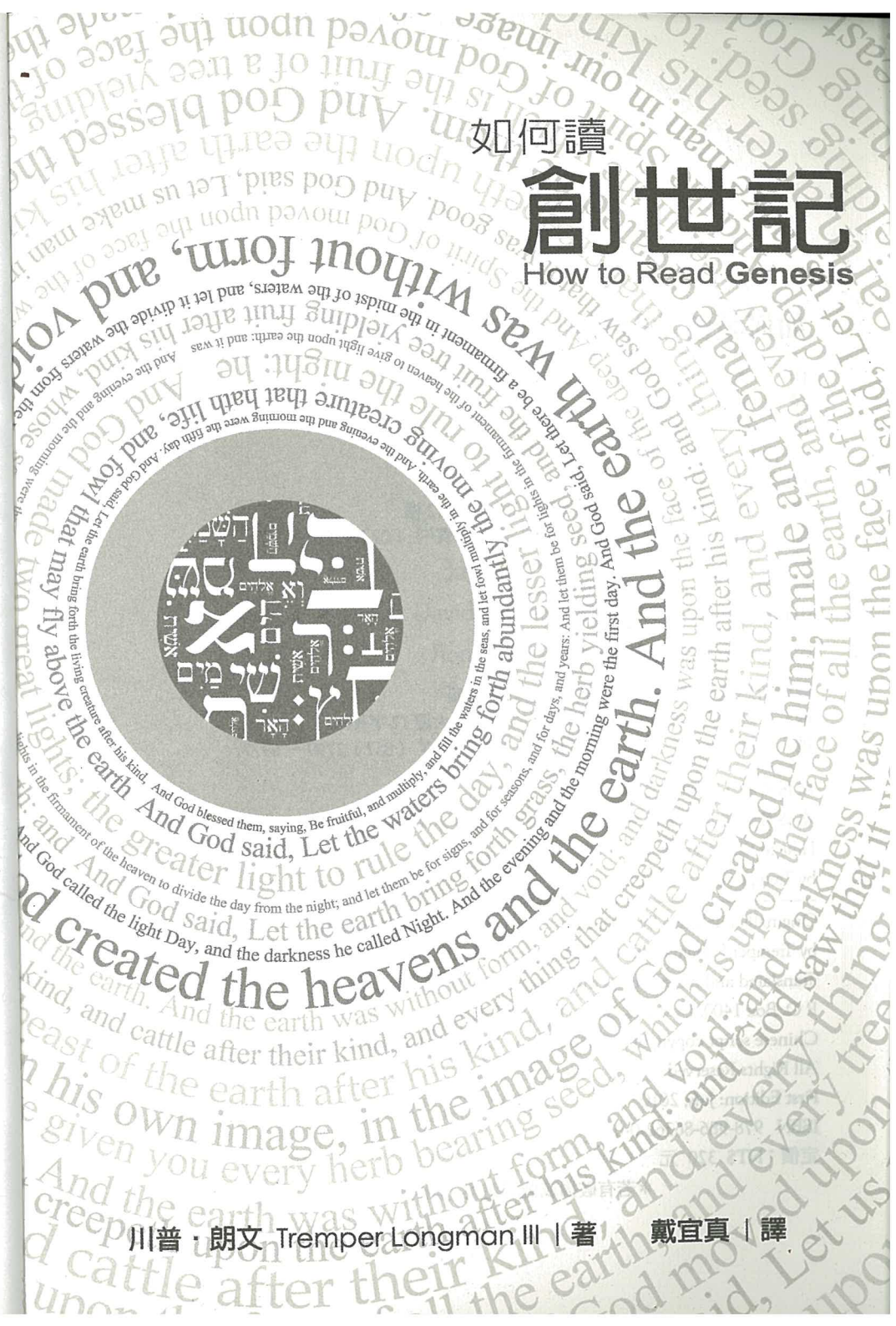
聖經研究 | 神學類專業網路書店
中、英文新書 | 二手書 | 期刊
books.sinoword.com.tw

ipay 方便付
www.iepay.net.tw

如何讀

創世記

How to Read Genesis



川普·朗文 Tremper Longman III | 著 戴宜真 | 譯

如何讀創世記 How to Read Genesis

作者 — 川普·朗文 (Tremper Longman III)

譯者 — 戴宜真

出版 — 友友文化事業有限公司

發行人 — 謝天綾

封面設計 — 王小莓

地址 — 台北市大安區安和路二段 64 號 12 樓

電話 — (02) 2706 - 0576 傳真 — (02) 2706 - 0578

網址 — <http://www.thywords.com>

電子郵件 — sinoword@linkuswell.com

出版日期 — 2010 年 7 月初版一刷

印刷 — 祥新印刷股份有限公司

港澳新馬總代理：香港基督徒學生福音團契

地址：九龍觀塘 181 號偉業街協力工業大廈 12 字樓

電話：(852) 2755 - 7711 傳真：(852) 2799 - 6977

版權所有·翻印必究

本公司保有本書全球中文繁、簡體字版權，未經許可，不得部分或全部複製。

How to Read Genesis

by Tremper Longman III

Originally published by InterVarsity Press as *How to Read Genesis*

by Tremper Longman III. © 2005 by Tremper Longman III.

Translated and printed by permission of InterVarsity Press,

P.O. Box 1400, Downers Grove, IL 60515, USA

Chinese script copyright © 2010 by Sino Language Consultant Co., Ltd.

All Rights Reserved

First Edition: July, 2010

ISBN 978-986-86362-0-0

定價：NT\$ 320 元

若有破損或裝訂錯誤，請寄回更換

獻給為福音盡心竭力的傳道人

特別是以下諸位

Julian Alexander

Fran Park

Bruce Erickson

Jim Petty

David Clowney

Ron Jenkins

Neil Tolsma

Lawrence Eyres

Dick Gerber

Jack Miller

Ron Lutz

John Yenchko

Roy Clements

Harold Bussell

Meiji Working

Al Silvera

Tim Keller

目 錄

謝辭	7
Chinese Preface	11
中文版序	13
序言	15
第 1 部分：讀創世記有法	21
第一章 明白這卷「起源」的書	25
第 2 部分：將創世記當作文學作品來讀	55
第二章 創世記是誰寫的？	57
第三章 創世記的樣貌	81
第 3 部分：創世記的世界	95
第四章 神話或歷史？	
創世記與《以利瑪·以利斯史詩》	99

第五章 挪亞和烏特那庇什提： 我們應相信誰寫的洪水故事？	113
第六章 亞伯拉罕與努西： 族長自己文化處境中的習俗	123
第4部分：讀創世記，讀神的故事	139
第七章 太古歷史：創世記一至十一章	143
第八章 族長敘事：創世記十二至三十六章	177
第九章 約瑟的故事：創世記三十七至五十章	207
第5部分：基督徒讀創世記	223
第十章 用基督論讀創世記的差別	227
附錄 創世記的註釋書	243
附註	247

謝辭

撰寫一本聖經詮釋的書，不僅萬分榮幸，同時也責任重大；而要寫一本書合宜地詮釋一卷像創世記的書，那就更是如此。

這份責任來自題材本身的重要性。聖經是神的話語，而創世記是這本文學巨著的奠基石(foundation stone)。創世記中，我們讀到神的創造、人的悖逆，及神一心追求要救贖我們。創世記中，我們跟亞當和夏娃、挪亞、亞伯拉罕、約瑟，及其他很多引人入勝的人物相遇。創世記開頭寫到創造，結尾論及以色列人到了埃及，涵蓋的時間不詳，但肯定歷時甚久。創世記中，我們對自己的救贖有些初步的概念，我希望在後文中可以建立起這方面的概念。

這份責任也來自與創世記有關的爭議。創造的本質是甚麼？資料的歷史真確性如何？書中是否預告將來的事？更遑論它的寫作日期和作者是誰，各種意見討論熱烈。不論對信徒或是其他許多人，這些都是很重要的議題。

當然，這份榮幸一如這份責任，同樣來自這卷書的內容。能夠鼓勵讀者思想圍繞創世記這本不朽書卷許多重要的詮釋問題，是一份榮幸。其實，雖然明顯可見我已得出好些在詮釋和解經上的結論，但我主要是想激發讀者自己把這些議題徹底想通。

我一開始並沒有打算寫創世記。我已寫了二本書，後來改成了一個短篇系列，探討詩篇和箴言。¹我因為它們博得青睞而受到激勵，遂接洽 IVP 出版社（InterVarsity Press），提到撰寫第三本書的事。究竟要處理哪一卷書，我提了一些建議，丹·芮德（Dan Reid）就催促我寫創世記，因為創世記廣受歡迎。

我很快便答應了；很高興自己有機會可以花更多的時間在這卷書上，但我很快就察覺到要寫關於創世記的書有多困難。像創世記這樣一卷永垂不朽、又極具爭議性的書卷，我知道自己不可能涵蓋其中每一件事，並且也絕不可能讓所有人都滿意。我猜書中有些內容會惹火，甚或激怒對創世記已經形成某種看法的人。我的盼望是，當人們再讀這卷書時，可以持開放的態度去質疑自己之前的看法。當我寫這本書時，也嘗試這樣去做，結果發現自己在某些議題上的想法確實有所改變。當我們從事聖經詮釋的時候，基礎的東西是一清二楚的，但很多其他的事情則有待商榷。

我要感謝每一位曾給過我重大幫助的人，但要澄清他們不需為這本書最後堅持的立場負責。他們審讀我的手稿，給了我更多要思考的東西，而我常常，但並非每次都會接受他

們的批評和意見。我想要感謝約翰·沃頓（John Walton）和另一位（匿名）的審稿人，他們本來都是不公開姓名的審稿人，但約翰一定知道，從他所提意見的特性來看，我便知道是他，因為我們是多年的老友，偶爾為釋經的議題也會相互切磋。我從約翰給我的意見中，學到、也修訂了很多東西。我從另一位審稿人身上也學到很多。第十章的內容上，我收到了他們彼此相左的意見（約翰表示猶豫，另一位審稿人則希望我再加以擴充），因此我就毫無牽掛地讓這一章保持原來的樣子！

不過，這其中理應得到最多讚許的是 InterVarsity Press 的主編丹芮德，他鼓勵和引導我寫成這本書。丹芮德是位一流的聖經學者和編輯，我們合著了一本書（《爭戰之神》*God Is a Warrior*, [Zondervan, 1995]），而這本書是他替我編輯的第三本書。此外，我曾與他合編了一本《聖經意象字典》（*Dictionary of Biblical Imagery*），現在又正合編另一本書。丹芮德心思縝密，善於鼓勵，精力充沛，且又聰明風趣（我這樣說，不是因為我想將來能再和他合作！）。

無論如何，把一本書獻給你的編輯，似乎有點貽人口實。因此，我選擇了把這本書獻給曾經大大影響我思想和生命的那些傳道人。我誠心獻上此書，來向這些投身在傳道生涯的人表達最高的尊重和敬愛。我曾在一所神學院任教，知道要成為一位傳道人有多艱鉅。他們作了重大的犧牲，成為我們的屬靈導師。我沒有列出所有我應該列出的人名，而今天我也不一定會同意他們解釋創世記的方法，但是他們在我

人生各個重要的時期都培育了我，為此我心存感激。希望這本書可以幫助他們和其他傳道人，繼續用神的話語來豐富他們自己的生命以及他們會眾的生命。

川普·朗文

Chinese Preface

I am extremely grateful to Sino Language Consultants for bringing *How to Read Genesis* to Chinese readers. I especially want to thank the translator for doing the work necessary to render my ideas into Chinese. I have had the wonderful privilege of visiting and teaching the Old Testament in both Hong Kong and Beijing in the past couple of years and am excited to see the intense interest in biblical studies there.

The book of Genesis is the foundation not just of the Old Testament but also of the whole Bible. The book proclaims that Yahweh is the Creator of all things, including ourselves. In its account of the sin of Adam and Eve, Genesis informs us about humanity's

struggle with sin. But most importantly, it announces and describes God's gracious redemption with his purpose of restoring our relationship with him.

My great hope for my book is that it helps you, the reader, come to know the book of Genesis better. After all, God reveals himself to us in its pages, so as we know more about the book of Genesis, we know God better. May God bless you as you read this book.

Tremper Longman
Westmont College
Santa Barbara, California
June 2010

中文版序

我極為感謝友友文化事業公司把《如何讀創世記》一書帶給中文讀者。我特別要謝謝譯者為了要將我的觀念轉譯成中文所必須付出的辛勞。我非常榮幸在過去幾年，曾有機會到香港和北京訪問教學，也很興奮看到那裡對聖經研究有濃厚的興趣。

創世記這卷書不只是舊約的根基，也是整本聖經的根基。這卷書宣揚耶和華是萬有，包括我們自己在內的造物主。從亞當和夏娃犯罪的記載中，創世記讓我們曉得人性與罪之間的掙扎。但最重要的是，它宣告並且描述了神滿有恩典的救贖，目的是要恢復我們和祂的關係。

我對這本書最大的願望，就是它能幫助讀者，就是你，對創世記有更好的認識。畢竟，神用這些

篇幅向我們啟示祂自己，是要我們對創世記這卷書有更多的認識，對神有更好的認識。當你讀這本書的時候，願神賜福與你。

川普·朗文

Westmont 學院聖經研究

Robert H. Gundry 講座教授

加州，聖塔芭芭拉市

二〇一〇年六月

序言

起初。如果我們知道人的起源，就能對人了解的更多。人常常想要知道自己的根源，為的是要更了解自己。這方面的興趣，激發了人對國家的歷史，以及對我們自己個人家譜的研究。

但是，比起我們家族的歷史、或國家種族的起源，還有一樣更重要、更基本的事。人類到底是怎麼開始的？我們究竟是誰？我們受造有沒有目的？我們的存在的意義是否不只在今生？當我們反省人生時，這些最基本的問題總會攪擾我們。

不過，還有更多的問題。我們與其他受造的關係是甚麼？它們是供我們所用？還是說，我們只不過是地上各樣動物其中的一種，比起別的動物一點都不優越？世界是否為我們而造？還是說，我們只不過是化學和生物過程中偶然出現的東西？

更基本的問題是：物理世界以外，還有別的東西嗎？我們眼見的，就是一切所有的嗎？還是說，真的有不能直接用

感官察覺出來的屬靈的事物存在嗎？最重要的是：神呢？真的有神嗎？若有，祂是甚麼樣子？我們要如何與神有關係？

這些關乎來源的問題，都是最基本的問題，雖然創世記並沒有解答所有這些基本的問題，卻談到其中很多問題。

早期的傳統把這卷書取名叫創世記時，已意識到這點了。在希伯來的傳統中，這卷書是因著書中第一個語彙 *bere-shit*，即「起初」之意而著稱）。英文名稱「Genesis」則源自希臘文，意思是「起源」(origins)，因為一般都承認這卷書描述了宇宙、地球、一般生物、和人類的起源。此外，創世記也敘述了以色列的起源，神揀選了這群百姓把自己的福帶給全世界。

創世記這卷書，關注的是起源，是一卷很根本的書卷。它是律法 (Torah，即妥拉，又稱為五經 [Pentateuch]) 的根基，也是舊約和最終整本基督教聖經的根基。本書從頭到尾會全面來探討創世記這種作為一切根基的特質，但在這裡我會先提供幾點入門的看法。

我們通常會將創世記想成正典之中獨立的一卷書卷，是希伯來聖經的頭一卷書。它描述的期間，從時間的起初開始，經過族長時期，到大饑荒迫使屬神的一家人下到埃及。下一卷書是出埃及記，它開始的時間在創世記結束後好幾百年以後。出埃及記與其餘的律法書關聯緊密，因為屬於律法的那幾卷書關心的，都是以色列在曠野飄流的歷程。

創世記這卷書，除非將它當成是一部內含五章的作品，就是我們稱之為妥拉或五經中的頭一章來看待，才能對這卷

書有合宜的理解。雖然創世記撰寫時有可能用到更早期的資料來源，但它寫成的時間，並不是書中描述到的那些事件發生的時間，而是最早也是在出埃及之後的那段期間寫成的，這卷書非常像是在寫一本史前史 (a prehistory)，為出埃及和隨後在曠野飄流的故事提供基礎資料。

第二，創世記這卷書是其餘舊約以及整本聖經（包括新約）的根基，這一點除非我們先了解到亞伯拉罕的生平，否則就很難看出來。我們讀完整卷創世記，便看出這卷書的結尾，預料到會有更多的事要發生。最後那位重要人物約瑟臨終之時，吩咐人不要把他葬在埃及，卻要葬在神應許賜給亞伯拉罕後裔的那地。到了律法書結尾的地方，亞伯拉罕的後裔置身在應許之地的邊上，即將要進入那地。少了創世記這卷書，我們就無法了解以色列民從一開始到末了整段救贖的歷史。同樣的情況，也適用在耶穌基督的福音上（針對這一點稍後會有詳盡的說明）。創世記這卷書早已預告基督救贖的工作，少了這卷基礎的書，我們就沒辦法了解耶穌的受死和復活到底有甚麼意義。

最後，我們應該看得出來，在聖經的開頭和結尾之間存在了一種特別的關聯。創世記一至二章敘述了天地和人類的創造。神把亞當和夏娃安置在伊甸園，園中有生命樹。第三章講到關係破裂，從那時起，直到啟示錄第二十章，我們聽到整個救贖的故事，就是神追求恢復賜福給人的故事。啟示錄最後二章（啟二十一—二十二）所使用的語言，令人想起伊甸園，它要描寫的是人與神最終重新合而為一的那個時

候，其中意義實在重大。聖經的結局把我們帶回到起初。

聖經是由許多截然不同的書卷所組成，但它同時也是完整的一本書，而創世記這卷書則是其中的頭一章。它啟動了整本聖經的情節。在本書的第七章及其後幾章，我會論證，創世記的主題全都圍繞在神賜福給人這個觀念上。創世記一至二章描寫到亞當和夏娃被賜予豐盛生命的光景。尤其是，我們應該注意一章28節：「神就賜福給他們，又對他們說：『要生養眾多，遍滿地面，治理這地。』」我們看到神賜的福是與後裔和土地有關的，這種關聯在這卷書其餘的篇幅和之後的書卷中，都會一再重複出現。¹不過，整個情節因為創世記第三章亞當和夏娃悖逆神而變得更複雜。整卷書其餘的經文都在表明神不厭其煩地追求要恢復這份關係。其實，這也是整卷聖經的主題，只不過到了啟示錄最後二章，寫到新耶路撒冷，拿它來比喻天國，人在其中就像當年在園中一樣，又再次活在神的面前，這時候，這個主題才宣告結束。

為甚麼要讀創世記？為了要了解我們的起源。為了要了解我們究竟是誰，我們人生的意義何在。為了要明白我們在這世上的位置，我們與其他受造、其他人、和神自己之間的關係。為了要辨認之後的救贖歷史如何在耶穌基督的服事上達到頂峰，這其中究竟有甚麼深遠的意義。

換句話說，創世記對我們今天生活的重要性，想要誇大其實都很困難。不過，正如在這卷書的詮釋上仍有諸多爭議，就足以說明創世記並不是那麼容易理解。《如何讀創世記》這本書的目的，是要探討創世記這卷書要如何詮釋。在

陳述過程當中，我會對這卷書提出一種統攝全局的理解方式，但除此之外，我想要反思一些詮釋原則，這些原則對如何合宜地理解創世記至關重要。下一章，我們就要來討論這些原則。

[illegible]



它變成單向的溝通，研讀聖經時，也要禱告，求神開我們的眼睛看見真理。畢竟，真理所包含的遠超過知性的陳述；它還包含照我們所相信的去行出來，並將聖經的教導變成我們生活的一環。很多基督徒都需要聆聽這信息。

第一章會介紹幾個重要的詮釋原則，方法則是針對文本提出質問（該章結尾會將這些質問摘述臚列）。

第一章 明白這卷「起源」的書

創世記不是一卷容易明白的書卷，這卷書既古老，又難解，必須下一番功夫才能掌握。我們想要深入理解創世記，可以借助專家的研究成果，神呼召這些人全時間研究聖經。

我這樣說，預料會遭到好些讀者反對，他們會抗議：「不，神用聖經向我們清楚說話。我們只要拿起來讀它便行了，不需要花那麼長時間用來思考詮釋的原則。學者的著作非但沒有澄清聖經簡單的字面意思，反而還弄巧成拙。」

我很支持這個假設性反應所表達出來的諸多情緒，即使表達抗議的人自己並未真正意識到這一點，但這種抗議其實是根據兩個重要的教義來的，就是信徒皆祭司，以及聖經的清晰性（perspicuity）和自足性（sufficiency）。

信徒皆祭司（最明顯根據的經文，像是耶三十一-33-35及彼前二9）告訴我們，我們都可以與神有個人且親密的關係，不需要有人居中引介。改教先驅，像馬丁路德和加爾文，就極力主張這項真理，用來反抗傳統教會的教義，認為

神人之間必須要有專業的神職人員居中引介。這種觀點也幫助我們說明了何以那麼多年來，羅馬天主教會堅決反對把聖經譯成平民百姓的日常用語，而一直保持聖經只有拉丁文譯本，這樣一來就只有神父才能讀、才能明白經文的意思。一直要到一九六〇年代第二次梵蒂岡會議（Vatican Council II），天主教會才改變讓平信徒與聖經發生直接的關係。故此，有些讀者可能是為了要捍衛信徒皆祭司這個重要的觀念，才會對我鼓吹要尋求專業釋經人士的幫助，感到懷疑。

改教家極力主張聖經文義清楚（清晰性）。他們說得很對，聖經不是用密碼寫成的。此外，他們也為一種觀點提出辯護，就是聖經可以按著它自己所具備的辭彙來理解（聖經的自足性）。我們並不需要教父的傳統也可以讀懂聖經。

只要理解得正確，這兩項教義都至關重要，必須加以捍衛。問題在於，「信徒皆祭司，和聖經的清晰性與自足性」一直被誤解，也被應用在它們原本不該應用的地方。簡言之，改教家認為聖經要教導的是，聖經中救恩的信息，寫得很清楚，人人都能了解，無需神父居中或學者加添甚麼。人都是罪人，都需要一位救主；還有除了耶穌基督，沒有救主，這二件事聖經說得很清楚。

可是，不是每件事都同樣那麼清楚。創世記第一章中「一天」到底有多長？洪水是普世性的嗎？「巨人／偉人」是甚麼人？為甚麼有些經節說到，是以實瑪利人把約瑟帶到埃及，但又有一些經節則說是米甸人？當神說「我們要照著我們自己的形像造人」，除了神自己以外，還有可能是指著

誰說的？麥基洗德又是誰？亞伯拉罕向這位謎樣的人物獻上十分之一，與我們今天給教會的奉獻又有甚麼關係？這張問題的清單可能沒完沒了。讀創世記，會在我們心裡引發不少問題，不容易馬上得到解決。其實，即使經過詳實的研究，有些問題仍舊無法解答。有一條重要的詮釋原則就是要承認，不是所有的問題都能獲得解答。

極少有人可以完全沒有學術的介入來讀創世記。學過希伯來文的人不是很多；好好讀各種聖經譯本的人也不多，而這些譯本都是學者費盡千辛萬苦，有時還爭得你死我活才翻出來的，他們不僅要懂希伯來文，還要研究其他相關語言，像是亞蘭文、亞甲文、烏加列文和阿拉伯文等，更不用說，初代教會譯本所使用的語言，像是希臘文和拉丁文。

雖然有些讀者可能會表示反對，但我猜大部分讀者都很清楚意識到，的確有詮釋的問題存在，而且創世記的本質不總是表面看到的那樣。了解這點，我們就要來查考一些原則，這些原則最有希望幫助我們了解創世記裡的信息。

意義何處尋？

要來詮釋像創世記這樣一種經文，到底是甚麼意思？我們詮釋的目標又是甚麼？

對學過釋經學（詮釋的專業名詞）的人都知道，這是個爭論很激烈的問題。在這個後現代的世紀中，有些人甚至否認意義的存在。我會在別的地方再來詳細討論這一點。¹我

在這裡會如此運思是因我確信：我們所追求的是撰寫某種文本給我們的作者，他當時的本意。作者寫的時候有一個目的，也有一個信息，設法要傳達給讀者。我們都在那群讀者裡面，而經由作品我們和另外一個人的思想發生了接觸。²

可是，閱讀別人的作品，和與他們進行交談並不一樣。這兩種情況，都有一種溝通的行動發生，但在交談中，我們可以要求對方澄清，或加以補充。簡單得很，我們可以直接問對方：你的意思是甚麼？當我們來讀某位作者的作品時，就不能作此奢望了，而且，如果我們討論到的作品是在幾百年前，甚至幾千年前寫成的，用的語言又是現在早已無人使用，就像創世記所用的希伯來文那樣，³那麼，這種溝通鐵定會變得更加複雜。

我們與創世記的作者「距離遙遠」。這卷書是在很久以前在我們完全陌生的一種文化中，用一種今天早已無人使用的語言寫成的。⁴陌生文化這一點意思是指，其中有些習俗，對我們來說是很奇怪的，同時那些習俗也不在我們的經驗裡面。這對我們想要掌握這類文獻的風格來說，影響深遠。奧爾特（Robert Alter），當今研究古希伯來文學風格其中的一位佼佼者，他提醒我們：「每種文化，甚至特定文化當中的每個世代，都會發展出一些獨特、有時甚至很細緻的「語碼」（codes）用來述說它們自己的故事。」⁵

我們與創世記作者的那個時代之間在歷史上、文化上和文學上有那麼遙遠的距離，使得我們今天若不借助研究，根本就難以了解。其實，我們在詮釋上可能會犯的最大一個錯

誤，就是把創世記當成好像是為了我們今天的人而寫的。舉例來說，稍後我們會針對把創世記一至二章讀成具有一種護教屬性，為要用來反駁現代科學對世界起源的理解（達爾文演化論）的那些人，提出批判，而事實上這兩章經文的護教屬性，是要用來反駁古代對創造有各種爭相競逐的不同理解而寫的《以利瑪·以利斯史詩》（*Enuma Elish*）。

不過，儘管這些都是我們需要承認的一些議題，但讓我們認為創世記描述的是一個對我們完全陌生的世界，還有一個最重要的原因沒有說出來，就是它的神學。創世記的世界到處洋溢了超乎自然的現實。書中的角色可能會與神摔跤，但絕不懷疑神的存在。神在時間和空間中施行作為；其實時間和空間也是祂創造的。神向人說話，也指示他們具體當如何行。

對現代讀創世記的基督徒來說，會感覺到自己進到某個奇特又難以理解的世界裡面。我們有「約的代溝」（testament gap）。創世記中，我們回到人與神發生關係的起頭。我們讀到獻祭牲，神吩咐人殺人，神為自己的百姓爭戰，祂幾乎把所有的人都滅絕了，而我們百思不解想要問的是，這與耶穌基督的福音又有何關係？

基於這些理由，對我們來說，如果我們真的想要揭露這卷經文的意思，要緊的是要意識到：身為一個從事詮釋聖經的人，自己到底在做甚麼。根據這種精神，我提出下列適用於研究創世記的幾項詮釋原則。在這裡我只列出這些原則，而在接下來幾章我會把它們運用在經文本身的研究上。

原則一：認出創世記的文學性質

聖經是一卷分別為聖的書 (a sacred book)，但它也是一本書。神沒有造出一種新的溝通方法，來向自己的百姓說話。希伯來文並不是專為神用而發明的一種語言；神使用那群百姓早已通曉的語言對他們說話。聖經與其他的書籍很類似，所以，我們應該用研讀一般文學會存記在心的許多議題，也照樣拿來用在研讀聖經上。

問題一：創世記是一卷甚麼樣的書？這是對任何一本書，包括聖經每卷書在內，都要問的最基本也最重要的一個問題。它是文體方面的問題，而文體又牽動了我們解讀的策略。我們把創世記認定是神話、寓言、歷史、傳奇、或是這些文體和其他文體的綜合，會帶來迥然不同的結果。我們從比喻裡預期讀到的東西，與從歷史中預期讀到的是截然不同的東西。此外，即便我們的結論認為創世記就某種意義來看是部歷史的話，這並不會讓文體的問題從此結束，因為歷史著作也有不同的類型。創世記究竟屬於甚麼文體，這並不是個簡單的問題，而且還是個極具爭議性的問題。不過，若不先確認這卷書的文體，我們根本無法展開閱讀。大部分人會不假思索作出認定，這種程序相當危險，因為文體認定一旦出錯，就會對這卷書的信息產生很基本的誤解。我們會在第三章來考量創世記文體的問題。

問題二：古希伯來人是怎麼說故事的？我們讀創世記的時候，不得不承認自己是坐在一位說故事大師的腳前。

我們對這些故事究竟是歷史，還是虛構，暫時保留開放的態度，但無論是哪一種，這些故事都是引人入勝、感人至深的敘事。正如奧爾特所提議的，不同的文化都有不同的方式來講述自己的故事。為了要豐富我們對創世記信息的了解，我們就需要曉得古代希伯來人說故事的藝術。這方面的研究，包括仔細推敲這卷書的結構和風格在內（我們會在第三章中再來關注這個主題）。

問題三：創世記是在某個時間單由一位作者寫成的嗎？這問題對研究文學作品如何組成來說，一直都很重要，但如果從現代創世記學術研究史的角度來看，這個問題就變得更關鍵。雖然創世記在文學上是否構成一個整體的問題，與整部五經的文學性質是密切相關的，但我們只會集中焦點在創世記上面。

詮釋歷史告訴我們，千百年來，創世記讓人讀得很開心，是將它當成一部文學和作者融為一體的作品。其實，今天世界各地絕大多數的讀者還是用這種方式來讀這卷書。

不過，如果我們夠誠實，這卷書細讀之下就會引發一些問題。我們可能會問：何以創造的記載會有兩段（創一1-24a，二4b-25），若詳加比對，似乎會得出事件發生的次序稍有不同。我們有可能會注意到，有些故事彼此之間有些許相似，例如，其中有三段故事都提到有位先祖在和他妻子當時婚姻狀態的陳述上撒了謊（參創十二10-20，二十一18，二十六1-11），因而質疑是否真有這樣一件事確實發生在三次不同的場合中。或許，有人會說，它們基本上是同

一個故事的修訂版。此外，細心的讀者也可能會感到奇怪，為甚麼經文在某處稱呼把約瑟帶到埃及的那幫人為米甸人（創三十七28），而不是我們通常稱呼的以實瑪利人。這些只是這類問題的一個表徵而已，叫我們不禁納悶創世記在成書的過程中，是否有受到一種或多種文學勢力的影響。

就算我們自己細讀這卷書的時候，不見得會有這類質疑，但現今大部分聖經學者的主流觀點卻會這麼質問。今天西方世界大多數大學和神學院所開的創世記課程，其中最優先的一部分就是要把這卷書的來源加以界定。其實，有很多上過這類課程的讀者，就很清楚我列出下面這幾個英文字母時：J、E、D，及P（見第二章），指的是甚麼意思。

問題四：從古代近東可資比較的文獻中，我們可以學到與創世記有關的東西有哪些？創世記的故事，與其他古代近東文化的故事有相似的地方。在這整個地區和那段時期裡面，就創造，甚至一場毀滅性的洪水這方面有記載的民族，不只以色列。

有許多面向可以和古代文獻來進行比較，但最重要的一點，就是神並沒有造出某種獨特的文學形式，就像祂也沒有造出某種獨特的語言，用來傳達祂的真理，只要我們對一些用其他閃族語言（例如，亞甲文和烏加列文），以及用非閃族語言（例如，埃及文、蘇默語和赫人文字）寫成的文獻愈來愈認識時，這一點就會變得更明顯。

不過，我們在這方面必須步步為營。太多時候，這些相似之處會引誘學者及其他人，認為聖經只是把所謂的美索不

達米亞文獻取其皮毛而重新撰寫罷了，卻沒有看見在這些互不相讓的創造記載之間，有哪些顯著的差別存在——這意思是指，在聖經和源自古代近東記載之間的差別。我們研究古代近東的文獻時，我們要對其間的相似和相異之處保持同樣的關注。我們也要追究出現這二方面現象的原因為何。經由這類研究所得出的重點是：聖經是一部屬於古代的文獻，而非屬於現代的文獻。這個真相會對我們的研究產生重大的影響。舉例來說，我們會開始體認到，聖經論到創造的記載，並不是為了反駁達爾文主義（Darwinism）而寫的，而是為了駁斥《以利瑪·以利斯史詩》（*Enuma Elish*）和古代論及「創造萬有的究竟是誰」那些不同觀念而寫的。

原則二：探究創世記的歷史背景

當我們繼續往下看便會發現，我們根據第一項原則探討這卷書的文學性質所牽涉到的一些議題，與第二項原則所牽涉的議題有密不可分的關聯。不過，在這裡我們會集中探討一些議題，是與某些時空有關，但又不是創世記本身所指涉的一些事件。

我對這些感興趣，表示我相信這些文本確實點出了文本之外的一個世界。換句話說，我們不認為文本是純粹自我指涉的（purely self-referential）。首先，這些文本都是寫成當時的產物。因此，竭盡所能善加斟酌文本寫成的那些時代，針對它們加以探究，就顯得非常重要了。此外，我相信一份文

本雖然不可能鉅細靡遺，卻可以相當精確地告訴我們過去發生的事。

有關創世記（以及其他古代文本）的歷史背景，我們可以提出三個很重要的問題：

問題五：創世記是何時寫成的？要找出這問題的答案，可以很容易，也可能很困難。針對我們最後得出的結論，我們有可能很篤定，也可能有懷疑。我們也許能找出一個寫作的準確日期，或是一個概括的日期。不過，重要的是我們無論如何都要用呈現在我們眼前的證據，把它做到最好。

我們可以發現，這個問題，與論及創世記是一個統一的整體（原則一，問題三）所得出的結論有關。若說創世記並不是在某個特定時刻，而是經過了一段相當長的期間寫成的，這是可以理解的。重要的是要考察這個問題，然後再設法去了解在全書寫成的不同階段背後，在歷史上經歷了哪些過程。就算我們最後的結論還是模糊不清（例如，聲稱創世記是整個舊約時期下的產物），但作為一種重要的提醒，這仍然很有價值：我們需要根據古代近東的背景來解讀創世記，而不要按照我們當今的習俗和事件不自覺地去詮釋這卷書。

問題六：創世記告訴我們哪些過去的事？像創世記這樣一卷書，它不只是在過去寫成的，它還可以告訴我們一些過去的事。一卷書有意要把它那個時代的資訊傳遞到甚麼程度，取決於該書的文體，這又表明在詮釋上，文學和歷史這二方面的關注是有某種關聯存在的。如果創世記到頭來證明只是一卷寓言或神話，那我們就不該期望這卷書會告訴我們

們有些事過去真的發生過。

不過，就算一卷書本意是要寫成一份歷史文獻，這並不保證它就寫得非常精確。並非所有古代歷史的作品都禁得起批判的分析。其實，有一學派的人認為（極簡主義；Minimalism），所有古代作品，尤其是聖經，在意識形態上都帶有偏見，因而，不該信任這些作品可以給我們開一扇窗，得窺事件的真貌。

不過，就算有人對古代文本和真實歷史之間的關係比較少懷疑，但針對像創世記這樣一卷書在歷史上的真確性仍會有不少問題。為甚麼這卷書告訴我們先祖或約瑟在埃及那段期間實際發生過的事，是應該相信的？一位屬人的作者又怎麼能知道和創造有關的事？這些問題還會引發更進一步的問題，像是我們如何得知過去？文本和考古研究之間有甚麼關聯等等。

問題七：我們對古代近東的認識有助於我們了解創世記嗎？前面我們提到古代近東的文本在文學分析這塊可以提供幫助。我們也從考古發掘所篩選出來的文本中，對當地的歷史獲悉一些資訊。這類資訊可能關係到：創世記寫作的時期，同時也關係到創世記所描述的那段時期。

我們感興趣的不只是源自聖經以外的實證，同時也要從更寬廣的歷史處境，把創世記整個故事放置在其中。為了要這樣做，我們就必須要盡可能把聖經的記載安置在與當地歷史該有的關係上，而我們也盼望針對這些事件發生的確實時間，有一些通盤的概念。

概略讀一遍創世記，便會讓我們心生指望，覺得這樣一種研究必定有所助益。畢竟，我們從中讀到亞伯拉罕離開吾珥，那城在古代近東的記載中頗有名氣。稍後，我們讀到亞伯拉罕與東邊來的四王爭戰（創十四）。約瑟在埃及的宮中聲名顯赫。或許，至少一定程度上，可以從中找出與古代歷史的關聯。

還有第三種方式，可以讓古代近東的史料幫助我們更了解創世記的敘事，而這得運用當時習俗之間的比較。當我們談到列祖的時候，我們會查考經常被論及的，就是列祖的習俗與古代努西（Nuzi）和馬里（Mari）文本中所發現的習俗之間的關係（見第六章）。

最後一點，對古代近東文獻的研究，可以叫我們更接近以色列與古代所共享的世界觀。這幫助我們重溫舊約世界的陌生感，提醒我們創世記並不是昨天寫成的，而是千百年前就寫好的。

原則三：反思創世記的神學教導

聖經主張它是神向祂百姓的自我啟示。因此，把這卷書的神學信息看成是創世記最重要的特色，應該不會錯。實質上，聖經主要的目的是為了要描繪神，以及我們與祂的關係。

不過，我們必須對這項聲明馬上加上註解，以免遭到誤用。在今天也常見到學者下這種斷語，目的是想盡量減低或甚至忽略聖經文本的歷史意義。當我們說神學是經文最重要

的層面，並不等於說歷史不重要。其實，聖經一貫的見證反而是：聖經中的神是在歷史中施行作為。創世記不是一卷「像歷史」（history-like）的故事，而是一卷「像故事」（story-like）的歷史。

雖然我在這裡把這三方面加以區隔，俾方便我們研究，但其實經文的文學（原則一）、歷史（原則二）和神學（原則三）這三方面都是交織在一起的。創世記的神，是在時空中（歷史），向祂百姓啟示祂自己（神學）的那一位，並且祂選擇用默示寫下一些書卷，用來記念那些啟示的事件（文學）。

不過，由於我們在目前這個段落特別關注的是神學方面的議題，因此我們也不禁要問，神如何將自己呈現在屬祂的百姓面前？

問題八：創世記怎樣描述神？就神學上來說，神原可以選擇用不同的方式，藉由一種文本，向我們啟示祂自己。祂原可以默示人撰寫一篇哲學或神學論文。經文原可以採用一種形式來描述神的各種屬性。就像傳統的系統神學一樣，它原可以用來反思神的無所不知、無所不在、及無所不能。我們原可以從中對神存有的本質，接受一種博學而抽象的分析。但我們接受的卻不是這樣。我們在聖經中（創世記中）有的是一些故事和詩，告訴我們神如何參與在這世界中。大家都承認，創世記大部分的內容是散文，不是詩歌（要留意的是創四十九，還有好幾處小段落是屬於詩的體裁），創世記也和聖經其餘的書卷一樣，並不是用抽象的方式來描述神，而是告訴我們神如何在這世界中施行作為。

因此，我們得知神不是一種力量，而是一個有位格的對象。這一位神，祂創造萬有，又參與在自己的創造之中，並且拯救、審判祂造的人。我們聽見神如何施行作為，從而察覺到神，和祂與自己百姓的關係。

即使如此，創世記這卷書似乎費了很大的力氣向我們啟示神自己。畢竟，如何能將那無法描述的神描述出來呢？創世記第一章提出的答案是，所有的人都是照著神的形像和樣式造的（創一26-27）。形像與它所象徵的本體並不一樣；若因此認為「神的形像」這個詞彙暗示了人類分享了神的本性，那就錯了。不過，這個詞彙確實認為，人反映神本性當中某些東西，就如一尊君王的雕像反映出那位王的本像一樣。因此，創世記和聖經其他地方常把神描述得像人一樣，並不足為奇。

舉例來說，創世記第三章把神描寫成在園中「行走」（walking）。這意思難道是指作者認為神有一雙腿？我可不這麼認為。這反而是一種傳達思想的方式，表示神與第一對受造的人關係親密。換句話說，這是一種「擬人觀」（anthropomorphism），一種用人的辭彙，用我們所知道的辭彙，來描述神的方式。

擬人觀屬於一個更大的類別，它與我們研究創世記（及聖經）如何描寫神有關：隱喻（metaphor；我自己將明喻歸入隱喻這個類別）。隱喻是比較兩種本質上不一樣的東西，雖然做這類比較是要凸顯兩者相似的地方。形容一個人的牙齒像珍珠，並不是說那人的牙齒是圓的，有特定的尺寸，而

是稱讚那人的牙齒潔白。當經文說神是位醉酒的戰士（詩七十八65），這並不是指神喝酒或神可能喝醉；從上下文來看，這是表示神像一位醉酒的戰士，一旦從酒後清醒過來，便會大發雷霆，危害仇敵。

研究創世記的神學，就包含要仔細察看這些用來形容神的隱喻。當把神形容成是君王、戰士、牧人、客人或寄居的人，到底有甚麼含意？若要列出這些含意，我們就必須解開這些隱喻。雖然這卷書並不能解開所有的隱喻，但我們會特別關注許多重要的隱喻，包括君王與他的百姓立約，這類隱喻引我們進到下一個問題。

問題九：創世記怎樣描寫神與祂百姓的關係？因此，神是有位格的，而且祂的本性和作為常用隱喻來形容。聖經用來描述神的許多重要的隱喻中，很多都是描述關係的隱喻。戰士暗示有一隊軍兵，牧人暗示有一群羊，客人暗示有主人，君王暗示有臣僕。神學的任务不只是針對神的本性和作為，也針對神與祂百姓的關係具備甚麼性質，提出質問。因此，我們也會探討這種關係裡屬人的那一面。

在這方面，有一個隱喻特別值得一提：立約。創世記中，立約（covenant）是特別重要又到處出現的主題，在第九章中首次明顯現身，提到的是神與挪亞所建立的關係，稍後又用來指神與亞伯拉罕的聯合（創十五和十七）。在別的地方也隱涉到這概念，但純粹是根據這個概念用在挪亞和亞伯拉罕身上的意思，清楚可見立約是很重要的觀念。當我們體認到立約也廣泛地運用在整部舊約的時候——新約就更不

用說了，我們就更深入地瞭解它有多重要了。

當我們根據古代處境的角度對立約的觀念有合宜的理解後，便看得出來它具備了某種政治條約的形式。實質上，立約就像古代君王與百姓之間所立的條約。不但清楚表明雙方關係的權力架構，君王也透過條約，向他的百姓頒布他自己的旨意（律法）。我們會在創世記中特別關注這種神學觀念和其他神學觀念的發展。

問題十：創世記如何融入整部聖經當中？正如基督教會現在所接受的創世記，這並不是遺世獨立的一卷書。其實，它從來就不曾獨自存在，而一直被認為它實際上是人稱為妥拉（Torah）或五經（Pentateuch）這部由五個部分組成的文學作品其中的頭一章。不過，我在這裡要表達的，不只是「創世記是妥拉的一部分」這項事實而已。

正典（canon）指的是某些書卷，歷世歷代經由教會承認而具有的權威地位。對信仰群體來說，這些書卷被認為是信心和實踐的標準。這種信仰的根基就在於，這些書卷都在為「它們本身最終的作者本是出於神」這項事實作證。⁶但下這樣一種斷言，並不否認這些書卷可以擁有各自不同屬於人的作者、風格和信息，只是最終權威的根據，還是在於它們是源自於神自己。因此，我們有一種期待，覺得整部正典的信息，應該會用一種有機的方式彼此融為一體才對。聖經研究其中令人振奮的一部分，就是既要辨識它豐富多樣的特性，同時又要看出它的信息是那麼驚人地融合在一起。

這種融為一體的實質、特性，及後果，都是引起當代學

者激烈爭辯的議題。⁷不過，本書並不適合捲入那種複雜的討論。故此，我只會提出我認為最有說服力、成果也最豐富的觀點，讓讀者自己來判斷它本身所具備的優點。

聖經的融貫一體根據的是全書最終的作者都是出於神。因此，儘管其中有各種不同的風格、文體、主題和題旨，但要緊的問題是，要得知當中某一部分（這裡的例子是創世記）如何融入整體（舊約和新約）之中。一開始我們先要承認創世記為我們提供了一個基礎。其餘的書卷都是建立在這個基礎上。換言之，創世記為神救贖整個世界的歷史發展奠定了基礎。它不僅是五經的第一章，更是敘述神在這世界如何施行作為的所有書卷的第一章。這點我們從約書亞記接下五經的結尾繼續敘述下去這件事實，便可察覺得出來。其實，五經結尾的地方，沒有很強烈的結局感。整個故事必須延續下去，因而就有約書亞記接續下去，甚至還有士師記、路得記、撒母耳記上下、列王紀上下、歷代志上下、以斯拉記、尼希米記，及以斯帖記把整個故事延續下去。換言之，創世記開啟了一個舊約的救贖歷史，這段歷史始於創造，終於被擄回歸及描述早期散居天下的光景。

但舊約本身結尾的地方，也沒有很強烈的結局感，對將來的發展保持開放。以斯拉記、尼希米記，及以斯帖記的見證，加上另一些非歷史性質的書卷，像但以理書、撒迦利亞書，及瑪拉基書，描寫的都是神的百姓活在欺壓當中。但同時也描寫到那些受欺壓的人卻像是活在將來必定得贖的指望之中。新約描寫的就是這所盼望的救贖終於來到。

有了這層背景的了解，我們現在再來看看耶穌基督自己所說的話。耶穌用對舊約的詮釋一針見血地教訓祂的門徒。耶穌就有關釋經學（hermeneutics）中很重要的一部分拿來教訓祂的門徒，應該不會讓我們感到太意外。叫人吃驚的反倒是，今天只有為數很少跟從基督的人，會抱持主耶穌自己對詮釋舊約的觀點——自然也包括創世記在內。耶穌復活後，與兩個門徒在往以馬忤斯同行的路上，並未被認出來。二人對剛在耶路撒冷發生的事，感到百思不解。他們難以相信耶穌已經死在十字架上。耶穌便對他們說：

「無知的人哪，先知所說的一切話，你們的心信得太遲鈍了。基督這樣受害，又進入他的榮耀，豈不是應當的嗎？」於是從摩西和眾先知起，凡經上所指著自己的話都給他們講解明白了。（路二十四25-27）

然後，過了一會兒，耶穌又以相似的語調向更大一群門徒說：

「這就是我從前與你們同在之時所告訴你們的話說：摩西的律法、先知的書，和詩篇上所記的，凡指著我的話都必須應驗。」

於是耶穌開他們的心竅，使他們能明白聖經，又對他們說：「照經上所寫的，基督必受害，第三日

從死裡復活，並且人要奉他的名傳悔改、赦罪的道，從耶路撒冷起直傳到萬邦。你們就是這些事的見證。我要將我父所應許的降在你們身上，你們要在城裡等候，直到你們領受從上頭來的能力。」（路二十四44-49）

耶穌的重點很清楚。舊約預先就提到祂來要受苦並得榮耀。在上面兩段經文，耶穌教訓祂的門徒，整個舊約都在宣揚祂的到來。第一段經文中，耶穌引述「摩西和眾先知」，而第二段經文，祂則提到「摩西的律法、先知的書，和詩篇」。這兩組詞彙都是用來指稱我們所謂的舊約（在新約還未出現之前，並沒有人使用「舊約」這個稱呼）。

本書關注的主要是創世記，就是摩西律法的第一卷書。因此，耶穌也邀請我們來好好想想，創世記的信息會用某種方式預先提到耶穌將來的事奉這種可能。

路加福音第二十四章這段經文，針對新約在詮釋舊約時所扮演的角色這個問題，引發諸多爭辯。許多學者為一個觀念提出辯護，認為基督徒在詮釋舊約時，絕對不能訴諸新約。他們坦誠地以為，這樣一種舉動會曲解了古代經文的意思。反之，若按照路加福音第二十四章耶穌自己的教訓，我認為對基督徒來說，在詮釋舊約時，就我們的目的而言，就是在詮釋創世記時，若忽略基督的福音，這麼做是不對的。

可以確定的是，當我們開始詮釋經文時，重要的是要去質問，原始的讀者會如何理解這段我們正在研讀的舊約經

文，而我也不主張，有古代的讀者（或連同作者在內）可以辨認出經文與基督之間的關係所牽涉到的全部意涵。⁸雖然在基督那個時候，真的有一種對彌賽亞降臨的期望，但彌賽亞來到的實際樣貌，卻出乎大多數人意料之外，其中也包括最熱衷希伯來聖經的讀者在內。不過，一旦基督已經應驗了舊約，基督徒就不能、也不該排斥去察看基督到底是如何應驗了舊約。基督這個事件，其實可以豐富我們對舊約信息的理解。

有一個類比，可能會有幫助。當我們第一次讀到一件祕辛（或是在電影院看到這樣一件祕辛）時，可能會覺得開頭發生的一些事件，以及其中的對白藏有某種意義，是非得看到結局的時候，才會真相大白。但我們第二次讀到那個祕辛故事時，就不會再用同樣的方式了。這時候總會覺得「對啊，就是這樣，現在我總算看出那事件的深意所在了」。或者以我們重讀舊約來說，「沒錯，其實，這段經文就是指著基督要來說的」。

到目前為止，我們的討論都相當概括和含糊。不過，當我們著手處理創世記的經文時，我就會向大家展示，若從整部正典已告完成這種語境來解讀創世記的話，從這卷書也可以看出它是指著基督說的。創世記為整個救贖歷史奠定了基礎，而這個歷史要靠基督降臨才得到應驗（例如，見第十章）。

問題十一：創世記裡有哪些內容到今天在神學上仍然具有規範性？很多讀聖經的人一開始都會問這個問題，這是可以理解的。畢竟，這是我們努力要追求的目標。我們

想要知道神的話會如何影響我們的生活。一段經文如何針對我的信仰說話？它又如何塑造我今天的行動？

然而，想要認識神和神今天的旨意，這種熱情固然令人欽佩，卻可能導致嚴重扭曲了神的信息。若沒有在前面提到的這些問題和原則上先下一番苦功，我們就極可能聽錯神的話。

這種情況在舊約尤其明顯。對現代的基督徒讀者來說，想要讀懂舊約，遠比讀懂新約要難得多。我們從年代上、文化上，甚至從整個救贖歷史的角度，與舊約中的那些事件，都有更大的隔閡。其實，即使我們仔細研究，又曉得善用詮釋原則，我們在研究創世記的時候，有許多困難也很難規避。我們應該有心理準備可以分辨得出來，我們的詮釋甚麼時候是確定的、甚麼時候是可能成立的、甚麼時候甚至是很薄弱的。我們愈是確定創世記有些教導對我們今天的信仰和行為仍然具有規範性，我們就愈應該牢牢地持守。另一方面，如果我們的理解還很薄弱，那麼我們就不應該把這點看得很重要。稍後我們會看到針對創世記有一些爭辯最熱烈的地方（例如，創造的一日究竟有多長），根據的都是相當薄弱的詮釋。有一個很好的原則可以拿來運用，就是：我們相信，我們和神之間的關係是神看為最要緊的事，這點不僅有很清楚的教導，也在很多地方都有教導；換言之，只要我們試著去讀，就沒辦法忽略這點。另一方面，雖然，我們竭盡所能去發覺聖經裡所教導的內容是很有價值的事，可是我們也必須學會在詮釋聖經時，和在日常生活一樣，都「不要因小失大」。

原則四：反省你自己的情境、社會的情境和世界的情境

想要知道如何把聖經應用到我們的生活和我們的世界，我們就必須省察到我們自己和周遭的環境。這樣做固然有可能會矯枉過正，但我們當中大多數人反省得並不夠。的確，在我們的人生中，我們知道在哪裡經歷到悲歡離合，可是我們當中大多數人還需要進到更深一層的自我省察之中。我與別人的關係如何？我能否分辨自己與別人的關係屬於哪種模式？我欣賞別人的是甚麼？我厭惡或感覺無所謂的又是甚麼？為甚麼？怎麼看過去？過去有沒有一些事，對我造成或好或壞的影響？

這張清單可以沒完沒了，但有個既簡單又常被忽略的真相是：將聖經詮釋得最出色的人，不僅要能解讀聖經，還要能解讀自己、別人和整個世界。沒有這種知識，便不可能把經文中那個古代的世界，與我們現代活著的這個世界銜接起來。這兩個世界若沒有銜接起來，我們的釋經或詮釋工作就不算完成。至關重要的是，創世記對今天我們這些人到底有甚麼意義。可是，在我們能夠走到這最後一步之前，我們必須先描述出創世記對摩西有甚麼意義。

問題十二：創世記的事件與我的救贖歷史有甚麼關係？創世記這卷書記載的是發生在很久以前的事。整個視野從創造開始，一直延續到以色列的族長時期。雖然聖經沒有提供資訊幫助我們定出創造的日期，但我們可以放心地把族長的時期大致定在公元前一千五百年至二千年。

創世記是在很久之前寫成的，滄海桑田，物換星移。神救贖的策略也隨著這些事件，歷經出埃及和征服迦南地，士師和列王時期，最後來到被擄和被擄之後的時期。新約則見證了最高潮的事件乃是基督受死和復活，以及教會的創立和早期興起的歷史。我們生活在所有這些事件相隔遙遠的另一方。由於我們有一部分的任務是要如何挪用創世記的信息，因此我們就必須質問，這卷書的故事與我們今天到底有何關係。我們與挪亞和亞伯拉罕的約要有甚麼樣的關係？我們和創世記第十四章中神興起爭戰又有甚麼關係？問題可說沒完沒了。

留心的讀者就能看出，這種問題和我對神學的看法，就是我曾問到「這卷書要如何融入整部聖經正典當中」二者之間息息相關。我重提此事，目的是要提醒我們，要將經文和二十一世紀產生關聯，當中有一個很重要的層面就是，我們必須覺察到我們自己的救贖歷史與經文記載的事件之間，是有關聯的。

問題十三：從創世記裡面有甚麼我可以學到叫我在思想和行事上討神喜悅的事？聖經不單幫助我們把自己放在救贖歷史的情境中，它同時也引導我們在道德和知性方面的生活。雖然創世記這卷書在這方面並不如出埃及記十九至二十四章的律法或箴言那樣（但即使在這些經文中，亦有延續性和非延續性的問題）直截了當，但其中的故事卻刻意要型塑信徒的世界觀，要替合宜的行為提供實例說明。

作為舊約正典的頭一卷書，創世記開始為讀者樹立了一套世界觀。意思是說，創世記提供了一套基礎的教導，這教

導給讀者一種觀察的透視鏡，我們藉此可以詮釋自己在這個世界的經歷。我可以用這卷書第一章來作實例說明。第一章引介給我們一位神，祂不是受造的一部分（祂是超越的神），但又身涉其中（神無所不在其中）。萬物都靠神而有，神創造萬物，祂所造的甚好。人並不是天地中最重要的（神才是），但我們與神有一份特殊的關係，因而賦予了我們一份尊榮（神的形像）。若沒有創世記的啟示，我們便無法得悉這些真理，而這些真理對我們如何思想這世界，並如何與之相處又至關重要。

但創世記並不只是形成一種世界觀；同時也教導我們要如何行事為人。我們把亞當、夏娃、該隱、挪亞、亞伯拉罕、雅各、約瑟和其他人物的故事，當成是體現某些道德原則的實例來讀，是合宜的做法。稍後，我們會將整段敘及亞伯拉罕的事蹟，當成是一種信心之旅來開展它的情節，而他的旅程也讓我們自己與神之間關係的起起落落顯明得更清楚。約瑟怎樣回應波提乏妻子的引誘，就是一種順服的模範，原是要引導其他男人（或女人）要如何去面對同樣的試探。換言之，其中有一個意思是，當我們讀了這段經文，可以向自己或別人說：「去，照著行吧。」另一方面，其中也有不少反面的實例——亞當和夏娃悖逆神，該隱弑弟，雅各欺騙，約瑟的兄長們蓄意謀殺——由此也應該得出一句話：「去，不要照著行。」

儘管今天大部分舊約的講道採用的都是這種進路，但還是有很多人反對這種做法，他們的說法是：這些敘事內容的

目的是神學方面而非道德方面的。當然，這種反應其實堅持的是一種錯誤的二分法。神原是要我們同時從神學和道德的角度來解讀創世記。

不過，這件事恐怕不是「單靠閱讀經文，然後直接把它們應用在生活上」那麼簡單。在創世記中，神吩咐亞伯拉罕和他的後裔，就是那些敬虔的人，都必須在第八日為兒子行割禮。「去，照著行吧！」這句話在這裡卻不適用。為甚麼？因為新約告訴我們，割禮是適用舊約的一種儀式。當然，我們也可以選擇為自己的兒子行割禮，但不是為了信仰的緣故。從東方來的諸王擄走羅得，亞伯拉罕去與他們爭戰，後來他大獲全勝，是因為神與他一同爭戰。這是否意指神今天也會與祂的百姓一同爭戰？不必然。重要的是我們會問一些有關延續性和非延續性的問題。同樣重要但有時候卻很難做到的是，要將一些古代的習俗納入考量，而這些習俗的本意並不是用來作規範，而是當時文化的一部分。求婚的儀式（創二十四）可能是個適切的例子。神是否有意要祂今天的百姓遵循主前二千年初期屬於部落的求婚慣例，並不是很清楚。這些議題牽涉的是省思，而不是即刻加以應用。

雖然我無法在這裡作鉅細靡遺的說明，但在隨後幾章，我會示範如何把創世記的經文合宜地應用在我們今天的生活中。

問題十四：怎麼樣可以防止我把自己的觀點強加在創世記上？我們一旦體認到自己必須落在一個過程中從事詮釋工作，我們可能會擔心經文出現很多種不同的詮釋。若真是這樣，為甚麼我們要相信自己已經得出的詮釋呢？我們

有可能把自己給騙了。

首先，很要緊的是，在我們的詮釋裡面，要存謙卑。我們必須承認自己有可能會出錯，因此必須容許有其他的詮釋。我們應該用「信仰群體的解讀」(reading in community)來察驗自己對創世記的理解。新教徒有時會對這件事的重要性視而不見，因為我們的改教運動正好是建立在「掙脫官方教會釋經霸權，以及堅持信徒皆祭司」的根基上。但在「這是神與我之間的事」，和「索性把它交給比我更有權威的詮釋」這二者之間，還是存在中間的立場。我們需要靠自己奮力與經文去纏鬥，然後再把自己的想法向別人充分表露。其實，我們去找尋的意見，應該是那些與我們自己可能截然不同的意見。身為一個中年男性、生活相對小康的白人，我想要聽到的是女性們對經文的看法。我想要讀的是亞洲、非洲（美籍）及拉丁美洲學者和牧師寫的註釋書。我想要就教於其他博士學者的想法，以及從未受過教育的人士他們的想法。並不是因為經文詮釋的彈性很大，而是因為不同的人會關注到經文裡的不同事情。透過參與查經班和主日學，聽講道，閱讀註釋書等，我們就在從事「信仰群體的解讀」。我對創世記提出的許多看法，靠著多年來聽別人談到他們對這卷書的理解，也不斷在豐富我的看法。

結論：我要如何做到這所有的原則？

我盼望在你讀完這一章後，我已經說服了你：若想要了

解這卷書在古代的信息，以及把這些信息應用到今天，就得針對創世記在文學、神學和歷史方面的本質作深刻的反省。不過，對很多人來說，這項任務看來似乎非常艱鉅，因此，我最後想提出一些叫人鼓舞的看法。

第一，沒有人可以完全參透聖經文義的深度和廣度。信息著實太豐富。我認為這對我們應當是種鼓舞而不是感到灰心。這意思是指，哪怕是我們對經文初步的理解，也是有價值的。這卷書最重要的幾個方面都反覆教導得很清楚，很難叫人遺漏。但這卷書裡總還是有一些新的面向有待開發。體認到這一點，就激勵我們要持續閱讀下去。

第二，我們沒有人能夠或必須做完所有釋經的工作。我們可以從一些終其一生投身在研究聖經本身和聖經背景的人得到幫助。例如，很少人能夠成為古代近東背景研究的專家，但是這些專家已經寫成的書籍，提醒我們有這方面的材料可供使用。絕不可以靠使用註釋書而迴避我們自己個人對經文的反省，但也不該忽視註釋書。⁹

我盼望的是，本書不只闡述有助詮釋創世記的一些原則，同時也示範了這些原則的應用。接下來我們就要來談論這方面的問題。

釋經問題摘要

問題一：創世記是一卷甚麼樣的書？

問題二：古希伯來人是怎麼說故事的？

- 問題三：創世記是在某個時間單由一位作者寫成的嗎？
- 問題四：從古代近東可資比較的文獻中，我們可以學到與創世記有關的東西有哪些？
- 問題五：創世記是何時寫成的？
- 問題六：創世記告訴我們哪些過去的事？
- 問題七：我們對古代近東的認識有助於我們了解創世記嗎？
- 問題八：創世記怎樣描述神？
- 問題九：創世記怎樣描寫神與祂百姓的關係？
- 問題十：創世記如何融入整部聖經當中？
- 問題十一：創世記裡有哪些內容到今天在神學上仍然具有規範性？
- 問題十二：創世記的事件與我的救贖歷史有甚麼關係？
- 問題十三：從創世記裡面有甚麼我可以學到叫我在思想和行事上討神喜悅的事？
- 問題十四：怎麼樣可以防止我把自己的觀點強加在創世記上？

進深閱讀

- Fee, Gordon D., and Douglas Stuart. *How to Read the Bible for All Its Worth*. 3rd ed. Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Klein, William W., Craig L. Blomberg and Robert L. Hubbard. *Introduction to Biblical Interpretation*. Nashville: Thomas Nelson, 1993.
- Longman, Tremper, III. *Reading the Bible with Heart and Mind*.

- Colorado Springs: NavPress, 1997.
- Silva, Moisés, ed. *Foundations of Contemporary Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 1996.
- Vanhoozer, Kevin J. *Is There a Meaning in This Text?* Grand Rapids: Zondervan, 1998.
- Wenham, Gordon J. *Story As Torah: Reading the Old Testament Narrative Ethically*. Grand Rapids: Baker, 2004.

[illegible]



大多數基督徒讀創世記是基於神學、歷史、靈修和實用的理由。但很容易忘記它也是一部文學作品。其實，今天大多數學者對創世記的評斷，也會和撒母耳記上下一樣，認為都是古代以色列敘事文學中登峰造極之作。

不過，這樣的評斷並非一直大行其道。其實，大部分學者所關注的，已經被導向把整卷書拆解成不同來源的文本素材，而不再把這卷書當成是一個融合的整體來理解。針對這點所抱持的態度，在過去二十年已有改變，但針對「創世記究竟是一部文學巨著，或是混合不同來源拼湊出來的東西，還是兩者皆是，仍然存在很多問題。我們會在第二章處理這個問題。

第三章中，我們會從編纂歷史的問題，轉而分析這卷書最後定型的樣貌。創世記到底是哪一類的書卷？是歷史？神話？還是民間故事？在風格上它具備了哪些特色，讓創世記成為這麼強而有力的故事？

第二章 創世記是誰寫的？

這卷論到起源的書（創世記）本身又是源自何處？大多數讀者若是知道，這個看起來簡單的問題在過去一百年竟然掀起一股強勁的熱潮，可能都會大吃一驚。我們如何回答這個問題，常會讓人對我們的信仰是否正統，很快產生一種評價。若否認五經是摩西所寫的，有人就會懷疑你是否還忠於信仰；若肯定摩西寫了五經，又有另一些人會質疑你的智力。

這些各有堅持的觀點之所以叫人困惑，主要的事實根據是因為創世記根本沒有一位具名的作者，也沒有描述這卷書編纂的過程。我們要怎麼來理解這一切呢？

創世記是摩西寫的嗎？

這個議題現在變得比之前任何時候都來得複雜。爭相競逐的理論紛紛湧現，但我們可以把整個爭議濃縮成下面這個問題：創世記是摩西寫的嗎？

用專業術語來說，創世記是一卷匿名的書；意思是說，書中完全沒有提到作者的名字。不過，我們需要擴大範圍到整個五經來找尋這位作者，因為舊約的頭五卷書呈現出來像是一個融貫的整體。即使如此，五經中，摩西或別的人都不曾聲稱自己寫了這卷書。如果實情真是這樣，有甚麼證據可以證明創世記是摩西寫的呢？

第一，我們在五經中聽到，摩西既是領受啟示的人，也是神救贖作為的見證人。此外，在有些地方我們讀到，摩西記下了某些歷史事件（出十七14；民三十三2）、律法（出二十四4，三十四27）和詩歌（申三十一22，參申三十二）。儘管這些證據遠不足以說服我們，摩西就是整部五經的作者（更不用說他是創世記的作者），但對那些主張摩西與五經的編纂毫無關係的人來說，這卻給他們出了不少難題，律法的情況更是如此，經文告訴我們，摩西領受了律法，並且把它傳承給後來的世代。如果這些描述最後證明都是虛構的話，就會衍生很嚴重的神學問題。在此情況下，如果經文是想要把律法的權威，一部分建立在由受人敬重的摩西傳播開來，那麼，為甚麼我們還要接受一套用偽造的方式表達出來的律法呢？

除了五經的內證提及摩西撰寫的行動，在聖經歷史的最早期就有一種傳統出現，把摩西與五經連繫在一起。學者們對下列經文的寫作日期意見分歧，但只需提到這些經文，就令人增廣不少見聞。

第一個例子出自約書亞記第一章。摩西死了，由約書亞

統領以色列人，準備進入應許之地。在此可能潛藏危機的關鍵時刻，神勉勵約書亞，吩咐他：

你當剛強壯膽！因為你必使這百姓承受那地為業，就是我向他們列祖起誓應許賜給他們的地。只要剛強，大大壯膽，謹守遵行我僕人摩西所吩咐你的一切律法，不可偏離左右，使你無論往那裡去，都可以順利。（書一6-7）

經文提到「摩西所吩咐你的一切律法」，更具體地是指從出埃及記到申命記中的這些律法，這確實為我們指出來，摩西把一些經文傳統遺留下來傳給後來的世代。

在以色列歷史的晚期，以色列人可能會提到「摩西的書」（代下二十五4；拉六18；尼十三1）。這些經文提供了很有力的聖經內證，支持確有摩西的作品存在，卻沒有明確提到該作品的樣貌或範圍。另外也很清楚的是，耶穌和初代教會都在很大程度上，即使不是百分之百，把律法書與摩西連繫在一起（太十九7，二十二24；可七10，十二26；約一17，五46，七23）。

的確，上面提到的這些經文，沒有一處具體提到創世記裡面的素材，但它確實把摩西和五經後面幾卷書的編纂連繫在一起，而用創世記作為五經的序言。過去這二百年，在教會或會堂裡，鮮少有人懷疑摩西就是創世記的作者，我們若曉得這點，也應該沒甚麼好驚訝的才對。

有關摩西是作者的問題

即使如此，留心讀五經的讀者就會曉得，書中所包含的一些章節，是摩西不可能知道的事。在這些人稱「後摩西時期」(post-Mosaic)經文中最具代表性的例子，就是申命記第三十四章提到摩西之死的那段記載。摩西不可能記下自己死亡的事，而嘗試將這章記載根據的是源自先知的啟示，則過於勉強。

不過，如果我們曉得一點以色列的歷史，就不難察覺有不少這類章節。舉例來說，亞伯拉罕從美索不達米亞的一座城，前往應許之地，那城稱為「迦勒底人的吾珥」(Ur of the Chaldeans；創十一28、31，十五7)。沒有人會質疑吾珥古時存在過，它是一座古城，建於摩西和亞伯拉罕之前。但「迦勒底人的」這個修飾用語，普遍被認為是摩西之後才出現的。迦勒底人是說亞蘭文的一個部落，在公元前一千年佔領了美索不達米亞的南部（現在的伊拉克南部），其中包括了吾珥地區。經文對它的身分額外加以說明，是因為當時還有其他的城鎮和村落也稱為吾珥（其中有一處位於今天敘利亞所管轄的地區）。提到「迦勒底人的」，可幫助公元前一千年的讀者明白，他們的祖宗是來自哪一座吾珥城。

還有另外一個例子在創世記第十四章。這一章提到四個從東邊來的王來打劫，當中擄獲了亞伯拉罕的姪兒羅得，並且打算把他一同帶回他們那裡。於是亞伯拉罕展開激烈的追逐，要救回自己的親人。創世記十四章14節展開這個故事

的時候是這麼說的：「亞伯蘭聽見他姪兒被擄去，就率領他家裡生養的精練壯丁三百一十八人，直追到但。」大多數讀者會越過提到「但」的地方，不會特別停下來；然而，如果我們細想這個地名，可能就會想起「但」這個城是按著亞伯拉罕曾孫的名字起的。我們甚至可以找出這座城起名為但的故事背景（士十七-十八）。但的前身稱為拉億，在亞伯拉罕的時期就已經存在。有人改了它的名字，好叫後來的世代可以明確了解這座城到底在甚麼地方。

雖然還有其他具體的例證可以提出來，但這個原則很清楚。創世記這卷書（以及之外的經卷）有些地方指證出是後摩西時期發生的活動。不清楚的是後來加以編輯的程度到底有多。我們看到一些明顯的改動，但是否只有這些地方經過改動？還是這些改動不過是冰山的一角？

明顯的資料來源

有很堅強的證據證明，創世記（及五經）中有一部分是在摩西死後才寫成的。現在，我們暫且將注意力放在另外一些證據，支持創世記裡有些部分是在摩西之前寫成的。或是，更準確地說，這卷書中有些部分，被看成是別有來源，被拿來編進創世記而成為這卷書的主要構成部分。

第一，我們需要記得創世記到底包含哪些內容。創世記敘述的事件，從創造天地一直到約瑟離世。這些事件所記載的事物很明顯早在摩西之前就有了。那麼摩西是如何知道這

些事，並且把它們寫下來的呢？

對贊同「神的啟示」確有其事的人來說，我們必須考慮到有一種可能的啟示方式，就是神將所發生過的事告訴了摩西，並且讓摩西將他聽見或看見的寫了下來。不過，這種訴諸神直接藉著人的聽覺或視覺來領受啟示的假設，既不必要更有欠文雅，反倒有明顯的證據支持另一種啟示的進路，意即，摩西曾運用了一些世代相傳別有來源的資料。

針對這些資料來源，其中最顯眼的證據，就是人稱吐勒都（toledot）的公式用語。這些句子的開頭都使用了希伯來文 *'elleh toledot* 這個慣用語，而這個慣用語曾有不同的方式將它的意思翻譯出來，包括「這是他們的後代」、「這是他們家室的來歷」及「這事記載如下」。這個慣用語後面都會和一個人名連用（唯一的例外是在它第一次出現的時候，人名被「天地」取代了，創二4）。連用的人名並不一定是主角，而只是當作那個段落的起點，同時也用那個人的死亡作該段的結尾。整卷書共出現十一次這種公式用語，這也為創世記的每個段落提供了引言，有可能這些就是世代相傳下來後來被編入創世記最後成書的資料。同時這十一次吐勒都也形成了整卷書的結構，被用來界定出序言（一1-二3），接下來就是各種有「……的後代」慣用語的分段：亞當（五1）、挪亞（六9）、挪亞的兒子（十1）、閃（十一10）、他拉（十一27）、以撒（二十五19）、以掃（三十六1、9），及雅各（三十七2）……「的後代」。這些別有來源的資料，有可能是在它們相傳到摩西手上的時候，就已經書寫下來了，

這點我們從經文曾提到「亞當吐勒都的書」（book[sefer] of the toledot of Adam，參NIV的譯法），可以看得出來。不過，實際上我們並不知道這些記載古代知識的資料來源如何流傳下來的細節，所以我們也不確定這些資料是否都寫成了文字，還是其中有部分是口述，有部分是文字。

無論如何，結論很清楚；如果摩西是作者，他在創世記中使用了一些資料來源，為的是要得知早在他出生很久以前就有的事。

有多位作者的跡象

依循經文本本身所提供的證據，目前我們有下列三點判斷是有堅實根據的：

1. 認為由摩西寫下五經的這種傳統，點出摩西在五經的編纂上扮演了一個很基礎也很重要的角色。
2. 摩西身後極可能還有編輯創世記的活動在進行。
3. 創世記裡面發生的事件，極可能另有資料來源供摩西運用。

不過，很多研究和撰寫有關創世記的人，會再往前一步並且斷言，書中有跡象顯示「它並非由一位作者運用了其他資料來源寫成，再經後人據以編輯而成」，而是有證據指出，它應該有多位作者，而彼此的看法張力很大，甚至互相矛盾。

一開始，我會舉一個被歸類為次要證據的例子，讓許多人拿來得出上述這種結論。例子雖然次要，卻很明顯。作為例證的這段經文是落在創世記第三十七章的上下文當中，故事是講到約瑟被賣給一隊正要前往埃及的商人：

他們（約瑟的哥哥）坐下吃飯，舉目觀看，見有一夥米甸的以實瑪利人從基列來，用駱駝馱著香料、乳香、沒藥，要帶下埃及去。

猶大對眾弟兄說：「我們殺我們的兄弟，藏了他的血有甚麼益處呢？我們不如將他賣給以實瑪利人，不可下手害他；因為他是我們的兄弟，我們的骨肉。」眾弟兄就聽從了他。

有些米甸的商人從那裡經過，哥哥們就把約瑟從坑裡拉上來，講定二十舍客勒銀子，把約瑟賣給以實瑪利人。他們就把約瑟帶到埃及去了。（創三十七25-28，楷體字係作者用以強調）

約瑟的哥哥把他賣給甚麼人？是以實瑪利人？還是米甸人？首先，這段經文如果細讀之下，發現它相當不協調。相信創世記這卷書原本是由個別資料來源所結構而成的那些人，就會把這種名字的更動當作證據，證明約瑟被賣的故事至少有二種說法，一種和以實瑪利人有關，另一種則和米甸人有關。

有些研究創世記的人相信，創世記裡面還有一個生動、

顯著的例子，可以有力證明資料來源不止一種，就是其中對創造有兩段看起來各自獨立又截然不同的記載。第一段記載出現在創世記一章1節至二章4節上，它對六日創造和第七日安息這些事件的鋪陳，結構嚴謹，表達工整。第二段論到創造的故事（創二4b-25），則具備了一個有趣又引人入勝的故事該有的風貌，其中的焦點都放在伊甸園裡人類第一對男女的故事。導致有些人下結論，認為這是二段各自獨立的記載，憑藉的證據是這二段記載之間有張力，甚至有矛盾存在。舉例來說，根據創世記第一章，菜蔬是在第三日發生的，而人則是在第六日被造的。但在創世記第二章，人被造的時候，「野地還沒有草木，田間的菜蔬還沒有長起來」（創二5）。

很多人會說，五經的內容存在了數以百計，甚至數以千計這類出現張力和矛盾的地方，這只是其中二個例子。這類證據也正好讓人對創世記和五經的編纂，產生了其他替選的理解。

另一種創世記編纂成書的替選理論

要描述創世記（及五經）編纂成書的各種替選理論，其中一個問題是，同一種想法的變體版實在太多。就算在相信創世記是將不同的傳統編纂而成的那些人當中，也沒有任何共識存在。不過，下面我要描述的，是大多數人從歷史的角度認為最有力的一種理論，也承認針對這種理論還有各種變

體版存在，同時還會指出這種理論近來最中肯的其他排列組合方式。接著，我會針對這整個「理論功業」提出評論，然後，我會重申我認為甚麼才是對創世記編纂的歷史最好的一種理解。

底本假說 (The Documentary Hypothesis)

現代聖經詮釋史上最受人矚目的日子之一，非一八八三年莫屬了，那年由威爾浩生 (Julius Wellhausen) 所寫的德文版《以色列史緒論》(The Prolegomena to the History of Israel) 問世出版 (英譯本在1885年出版)。威爾浩生沒有提出全新的觀念；他的著作是將之前百年來各種觀念所做的去蕪存菁之作。不過，他的書裡針對五經的編纂理論提出了一種說法，說服了當時絕大多數德國、英國和美國的同行學者。我要陳述他在這個議題上的觀點，並不是由於今天所有的人 (或甚至還有任何人) 會完全同意他的立場，而是由於一直到一九八〇年代，他的觀點都是主流，而絕大多數與「肯定五經的作者原本就是摩西」的看法偏離的理論，其實都是他這種理論的變體版。

辨認的因素：有一個假設，就是「五經是由各自獨立的四種資料來源編輯而成的」，是受到四方面的觀察而促成的：

1. 用不同的名字提到神，特別是耶和華 (Yahweh) 及伊羅興 (Elohim)：這第一方面的觀察，導致最初就將兩份資料來源區隔開來，一份使用耶和華，因而得名為J底本，代

表耶典作者 (Jahwist；係這字德文的拼法)；另一份則使用伊羅興，係神的通稱 (中文或譯：上帝)，因而獲稱為E底本，代表伊典作者 (Elohist)。

2. 用二個或多個名字來指稱同一個人物、支派、或地方：我們在創世記第三十七章早已見過這類用以實瑪利人和米甸人交替來稱呼的例子。在別的地方，我們也發覺摩西的岳父共有三個不同的名字：流珥 (Reuel)、葉忒羅 (Jethro)、及何巴 (Hobab)。神賜摩西律法的那座山通常稱為西乃山 (Sinai)，但有時也被稱作何烈山 (Horeb)。

3. 雙重文本 (doublets) 的出現：這點與上一點相似，但不同的地方也足以將它獨立列出來。雙重文本是指基本相同的一個故事重複出現，雖然涉及的人物可能有所不同。雙重文本可能是重複的記載 (例如，既是妻子又是妹妹的故事，創十二10-20，二十，二十六)，或雖是各自獨立的事件，卻在同一個敘事語境中發揮相同的功用 (例如，約瑟夢見星星與禾稼，創三十七5-11)。

4. 不同的神學：為了要辨識不同的神學側重，學者勢必先要將各種資料來源彼此區別出來。這種初步區分的工作一旦完成，那麼就可以拿它們對神的本性或宗教體制各自所抱持的觀點，再來進一步界定各種資料來源。其中一個較有趣的例子是，各種資料來源在論到敬拜形態上，例如在敬拜集中化這個議題上，呈現出一種集中化的走向。根據傳統鑑別學 (traditional criticism)，J底本根本沒有敬拜集中化的意識 (出二十24-26)，D底本則要求集中化 (申十二1-26)，而

P底本則假定有集中化（出二十五-四十；民；及利——九）。¹

資料來源：細讀之下——有一些人主張的細讀又太細了——學者發現五經中有四份各自獨立的資料來源，其中三份在創世記中都可以很具體地找到。這些資料來源最出名的是用J、E、D及P四個字母代表，而底本假說（the documentary hypothesis），有時又稱為「JEDP假說」。一般而言，這四個字母代表了四種特定的傳統，在不同的時間、不同的地點由以色列的神學家們漸次發展出來，再由編輯的人將它們編在一起，形成了今天我們所知道的五經。這些編輯尊重每一種傳統的方式，就是把它們都容納進來，或許沒有照單全部納入，縱使這樣編纂的結果是讓其中充滿了張力和矛盾。有些最初支持這個理論的人覺得，「閃族人的思維」沒有「德國人的思維」那麼看重邏輯上的矛盾，但從第二次世界大戰之後，這類言論已叫我們不敢領教。不過，儘管有人批評這種假設背後發展的動機可議，但並不能因此完全推翻這種假設，因為今天不只是德國新教的學者持這種看法，還有很多天主教和猶太教的學者也持這種看法。

這四份資料來源一經認定，就可以針對它們主要關注的論點，提供一些描述並就來源形成的日期和地點提出建議。雖然在提倡這種理論的學者之間還有很多爭辯，但下文會就其一般的內容大要，作公允的陳述：

J底本（耶典）：取名J底本所根據的那份資料來源，在耶和華這個名字的使用上，前後最一致。我們若將創世記二章4至25節第二個記載創造的故事，和創世記一章1節至

二章3節第一個創造故事（被歸為P底本）拿來做一比較，便可察覺J是個說故事的行家。J底本用人作類比來描述神：神在園中行走，與亞當和夏娃交談。按J底本的神學，神（God）不是唯一的神祇（a god），但祂是至今最有能力的一位神祇，也是唯一配得敬拜的神祇（這並非一神論 monotheism，而是稱為唯尊一神論：henotheism）。與P底本和D底本相反的是，J底本認為人可以在很多祭壇上，而不只限於中央那一座祭壇上去敬拜神。故此，J底本是最早的一份資料來源，可能來自公元前第十世紀當大衛和所羅門那個時期，也因此是出自以色列南國神學家之手。不久之前，文學鑑別家布盧姆（Harold Bloom）出版了一本書，一時擄獲了許多平信徒中有識之士的心扉，書中認為J應該可以認定是一位女性，甚至可能就是大衛的孫女，這種說法雖然語出驚人，卻純屬揣測。²

E底本（伊典）：取名E底本主要的根據是，這個資料來源在使用伊羅興這個名字來通稱神，算是前後相當一致。有些學者主張，E底本假定所羅門身後王國已分裂的局面，因而E底本經文應與北國的神學家有關聯，這會讓它的形成年代晚於J底本約一百年，但有別的學者質疑這種說法。³有些把E底本最初的編纂認定是在北國完成的學者，則指出北國的人物像約瑟，在其中扮演了重要的角色（當然，約瑟從未在北國住過，但他二個兒子的名字卻成了北國兩大支派的名字）。E底本首見於創世記第十五章，然後斷斷續續出現，直到民數記第三十二章，雖然申命記中有幾段經文也歸

入E底本的名下。辨認出有E底本存在的那些人，也承認在五經最後定型的內容中，比較難辨明E底本何在，而且頂多只是斷簡殘篇。越來越多學者質疑是否真有獨立的E底本存在，於是把E底本和J底本合在一起，這似乎與辨認出J底本的初衷相違背，這意思是說，J底本用耶和華來代表神，與E底本用伊羅興來稱呼神，二者係截然對立。

D底本（申典〔Deuteronomist〕）：D底本與申命記非常雷同；它並沒有和其他底本編入五經的前四卷書中。不過，作為五經的一種資料來源，D底本通常被認為是定出其他資料來源成形日期的「樞紐」（linchpin）。⁴按照支持這種底本理論的論點，這份底本的成書日期可以精確的測定，這真的要感謝列王紀下二十二至二十三章所記載的那個故事。

列王紀下二十二至二十三章記載了由猶大王約西亞針對以色列腐敗的信仰所展開的一次改革。在潔淨聖殿的過程中，祭司發現了一卷書，按照列王紀下的敘述，該書之前被封藏起來了。

讀了那卷書之後，馬上就很清楚，原來神的百姓一直都沒有遵行這卷書中所定規的事。事實是，當約西亞王讀了這書之後，就開始在猶大全地對敬拜耶和華實施敬拜中央化，由此可證他讀到的文獻包括申命記第十二章在內。今天，單從列王紀下的敘述來看，我們並不清楚約西亞發現的究竟是整卷申命記，還是其中一部分。

列王紀下的經文說到，約西亞下面的人發現了一卷遺失的書卷。不過，這段經文被許多底本鑑別學家（source cri-

tics）用來提出D底本的編纂日期。換句話說，他們認為那時候D底本並不是被發現，而是被寫成了，然後說成是摩西寫的，為要獲得他們想要D底本得到的高度權威，從而可以控制當時以色列的敬拜樣貌。這意思是說，約西亞犯下了一種「敬虔的騙局」。因此，許多支持傳統底本假說的人都覺得，他們可以把D底本的成形日期定在約西亞作王的時候，即公元前七世紀末期，說得更明確一點，就是公元前六二一年。

P底本（祭典〔Priestly〕）：從很多方面來看，P底本是從五經最後定型的內容中，最容易揀認出來的資料來源。它著重的內容包含了年表、家譜、儀式、敬拜及律法——都是很容易和祭司的職分聯想在一起的範疇，故此取名P典。不過，正如我們稍後會來深究的，即使我們很容易把那些似乎被認定是屬祭司的段落指認出來，但還是有一個有待深究的問題就是，這個現象是因為這份材料確是源自一份獨立的資料來源（P底本），還是因為經文的內容需要有這麼一種與眾不同的書寫風格。

雖然P底本中大部分的材料都被認為是出自較早的時期，但傳統上會把人稱P底本的這份文集的編纂時間定在較晚的時期，約在公元前第五或第四世紀，與被擄和之後的事有關。P底本反映出後被擄時期祭司職分的體制，以及那段期間大家對遵守律法的看重。有一種支持這份資料來源出自較晚時期的主張提出一項事證，認為P底本只對歷代志上下產生明顯影響，而歷代志的成書日期最早也要到公元前第五

世紀了。⁵

從創世記到民數記，可以找出大量P底本的內容。這四卷書有很大一部分，連同申命記有幾節的經文，都被歸入P底本。P底本可以和源自其他底本的其他材料兼容不悖。創世記第一章就是其中最經典的例子，就是所謂的第一段創造記載，就被歸屬於P底本，而第二段創造記載，就是創世記第二章，則被歸屬入J底本。不過，有時候，P底本會與其他資料來源交織混合在一起（就如挪亞洪水那段敘事，傳統上的分析就將它同時歸屬於J和P底本）。

底本假說的總結：對傳統的觀點，就是認為五經是源自摩西的觀點而言，底本假說一直是最強而有力的競爭對手。與傳統觀點對照之下，底本假說認為五經完全未經摩西之手，這引發很多人對創世記和五經的真確性和權威性產生了質疑。畢竟，縱使五經未曾宣稱作者是摩西，但至少五經寫到，領受很大一部分啟示內容的是摩西，特別是律法。即使經文的權威性是建立在耶和華自己，而不在摩西身上，但我們也禁不住會懷疑，律法書把摩西描繪成在西乃山領受律法的人，這件事是不是也不那麼確定了。

無論如何，一百多年來，底本假說在五經研究的學術圈子裡仍然舉足輕重。但過去二十年，也看到它受歡迎的程度大減。在資料來源的假說上，即使基本上支持像底本假說這種理論的那些人彼此之間，都還有很大的差異存在。

底本假說的問題

威爾浩生之後，絕大部分的學者都贊同底本假說，認為它是最能夠解釋創世記（及整部五經）的起源。不過，一些重要學者對這點提出憂慮的聲音，也一直沒停過。⁶這些人大部分是保守派的猶太教和基督教學者。不過，最近，非保守派的學者（像是R. Norman Whybray、Isaac M. Kikawada和Arthur Quinn）和其他保守派的學者（Gordon J. Wenham和Kenneth A. Kitchen）也聯合起來口徑一致，認為這個假說並不確定。⁷之所以出現背離底本分析的這種趨勢，可歸功於兩方面的原因：(1)方法上的問題，及(2)對經文的探索出現了更新、更整體的研究進路。這兩個原因彼此息息相關。底本假說遇到的問題，促使詮釋聖經的人用一種整體的角度來解讀經文，而從整體的角度來解讀經文時，又會使問題顯得更嚴重。不過，以下會針對這二點分別加以描述。

近年來，出現一股質疑底本假說的浪潮。首先是對用來分開不同資料來源所使用的判準（criteria）有所懷疑。例如，基群（Kenneth A. Kitchen）和其他學者就指出來，在古代近東的文本中，用多個名字來稱呼某些神祇是很常見的事，而對這些文本在文學上的連貫一體，我們並沒有任何質疑。這些名稱上的變化，可能是來自文本風格上的習慣，而非在資料來源上有所不同。

沒有人可以否認創世記中存在雙重文本，即相似或近乎相似的故事。很快讀一下創世記十二章10至20節、二十章

1至17節，及二十六章1至25節，就足夠說服我們了。其中每一段經文，都有一位族長在外邦的宮中，冒稱自己的妻子是自己的妹妹。傳統上採取資料來源鑑別學的進路，將第一段和第三段歸屬於J底本，而將中間那一段歸屬於E底本。⁸近來對閃族語文學風格的研究則認為，係有意在文獻中運用這類重複，以達成某種效果。奧爾特的研究顯示，這些雙重文本實際上是「一種刻意運用的文學常規」，他稱之為「典型場景」(type scenes)。奧爾特將「典型場景」定義為「用常見的重複手法來敘事的一種模式」，作者用這種模式來凸顯相似的地方，為的是要吸引讀者注意到兩個故事之間的關聯。⁹奧爾特從文學上來解開何以有「對仗文本」(couplets)的存在，並拿它與來源假說形成對照。他很樂意將故事與故事之間在文學上的關聯凸顯出來。凡是相信神在歷史中所施行的作為是有目的的人，就可以看出神的手也在經文的背後，親自塑造這些事件。

我們可以很容易分辨出比較像故事的J底本，和比較傾向表列、也比較正式的P底本之間，在風格上有甚麼不同。不過，這到底是出於作者的不同，還是由於主題的不同呢？因而，如果我們認定這是出於作者的不同（或者更準確地說，是指將當時存在的不同資料來源，用在一些家譜上），那麼主張P底本應該比J底本更晚出現，根據的又是甚麼？

至於有些人、事、地出現二個名字的問題，找出解答的方法也與雙重文本相同。聖經以外的文本也有這種現象，而那些文本都是出自同一位作者，也不容置疑。此外，對這種

名字的變化，有一種解釋有時也削弱了認為這是將兩份不同資料來源放在一起的假設。針對以實瑪利人和米甸人二種名稱的變化（創三十七），若仔細查考便會發現，經文提到的不是二夥人，而是一夥人。以實瑪利人是用來指稱更廣義的一群百姓，其中也包含了米甸人。¹⁰

最後一個判準是由於神學上的不同。實際上，今天已經沒有人接受威爾浩生的觀念了，就是認為我們可以從舊約的篇章中尋跡找出一種宗教演化的進程，由泛靈論演化到唯尊一神論，再到獨一神論（雖然在經文中有些陳述，在神學上同時屬於唯尊一神論和獨一神論的言論）。威爾浩生屬於黑格爾式的一些預設，已被當代的批判人士精心辨認出來，並予以棄絕。再者，威爾浩生受到浪漫主義慾望的鼓動，一心以恢復上古的歷史為理想，並且把這種觀念應用在研究聖經上。但今天的思維已大不相同了。即使是在直接傳承自威爾浩生的批判人士圈內，注意的焦點已從資料來源的分析，轉移到最後定型的經文上（the final form of the text）。此外，許多用來勾勒不同資料來源屬於神學上的差異，也可以從不同的方向，用不同的方式和論點來加以詮釋。例如，當回來談到敬拜中央化這個議題時，除了對「五經記載了各種對中央祭壇的不同態度」這點看法尚有保留之外，並無其他質疑。的確，出埃及記第二十章認定敬拜的地方不止一處，但申命記第十二章則呼籲敬拜要中央化，而利未記和民數記的經文也認定有中央化的敬拜。不過，仔細查考申命記第十二章之後，就看得出來這裡呼籲的並非立即實行敬拜中央化，

而是說到當神叫他們「不被四圍的一切仇敵擾亂」之後（申十二10），才要真正落實中央化敬拜。這個條件，一直要到大衛作王晚期的時候才實現（撒下七1），不久之後便建造了聖殿。直到這時，出埃及記第二十章的律法才真正付諸實行，約束人不得建造多個祭壇。利未記和民數記的律法，預先看見了中央聖所建成之後那個時期會發生的事。¹¹

然後呢……

當我們將經文詳加查考之後，就會發現針對創世記及整部五經的編纂，有二種蔚為風尚的理解，顯然都是錯的。一方面，摩西並沒有寫下全部的五經，另一方面，同樣明顯的是，一般稱為底本假說的這套理論也有其缺陷。

不過，經文確實聲稱，摩西不僅在五經所描述的這些事件中（出埃及、律法、曠野飄流）扮演了舉足輕重的角色，同時在人稱五經文學編纂的製作過程中，其中包括了創世記，也有他的一份貢獻。此外，也很清楚的是，在摩西身後明顯仍有編輯活動在進行，而其中很大一部分的材料，特別是創世記，都有跡象顯示它們是來自之前就存在的一些來源。

換句話說，看起來最好是肯定摩西在創世記成書的事上扮演了最主要的角色，雖然最終也要肯定創世記在本質上是集各方大成的文本。有一位在這方面既多產又獨具慧眼的思想家亞歷山大（Desmond Alexander），最近寫了一篇探討五經作者的文章，他認為有幾段經文可以作為證據，證明五經

最晚期的編輯工作是在被擄時期或被擄之後不久展開的。¹²

這個題目很要緊，有需要詳加查考。細心的讀者會被一些看起來和摩西那個時期不甚吻合的材料所吸引，而另外一些讀者一直受到這類否定摩西涉入其中的理論所影響，而可能很容易被人說服，就把五經與這位早期以色列重要領袖之間的關聯給完全否定了。但當我們來探討這個問題時，硬要鉅細靡遺地把出自摩西（Mosaic）和非出自摩西（non-Mosaic）的材料區別出來，根本不可能，而且也沒必要。不可能，是因為經文的本意並不在於針對每種情況都要向讀者透露哪一部分是由誰負責撰寫的；沒必要，是因為在對經文的權威分析到最後時，真正的權威並非落在摩西身上，而是落在神自己身上。摩西的話並不等於正典；當這卷書隨著舊約正典不再增減，成為現存這部已告完成的作品時，它才是正典。讓經文大功告成，並且成其為正典的這整個過程，對我們今天的人來說，大部分已經失傳了。在我們有機會接觸正典的詮釋歷史時，創世記就已經是現有的樣子了。如今我們也加入到這個歷史之中，是照著五經和最終這整部聖經正典所提供的上下文範圍內，針對創世記這卷已告完成的經卷，提出我們的看法。

閱讀原則

1. 摩西與創世記以及五經作為一個融貫整體的書卷之間具有一種基礎性的關係。

2. 摩西使用了較早的時期所傳下來，很可能口述與文字兼而有之的資料來源。
3. 明顯後摩西時期所做編輯上改動的例證存在於創世記以及摩西五經中。
4. 要將前摩西時期、摩西時期和後摩西時期的資料，彼此之間劃分得明確而徹底是既不可能也沒必要。

進深閱讀

- Alexander, T. Desmond. *Abraham in the Negev: A Source-Critical Study of Genesis 20:1–22:19*. Carlisle, U.K.: Paternoster, 1997.
- Bloom, Harold, with David Rosenberg. *The Book of J*. New York: Grove Weidenfeld, 1990.
- Carr, David M. *Reading the Fractures of Genesis: Historical and Literary Approaches*. Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Cassuto, Umberto. *The Documentary Hypothesis*. Translated by I. Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1961 (Hebrew ed., 1941).
- Garrett, Duane. *Rethinking Genesis: The Sources and Authorship of the First Book of the Bible*. Ross-shire, Scotland: Mentor, 2003.
- Kikawada, Isaac M., and Arthur Quinn. *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1-11*. Nashville: Abingdon, 1985.
- Kitchen, Kenneth A. *Ancient Orient and Old Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1967.
- Wenham, Gordon J. "Genesis: An Authorship Study and

Current Pentateuchal Criticism." *Journal for the Study of the Old Testament* 42 (1988).

Whybray, R. Norman. *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*. JSOTS 53. Sheffield, England: JSOT, 1987.

第三章 創世記的樣貌

要理解任何一本書，最要緊的是覺察到它的文學樣貌。這裡所說的樣貌包括三個重要成份：文體、結構，及風格。

文體是指一本書的文學類別。讀者感知到一本書是屬於哪一種文體，決定了他如何去詮釋那本書。其實，我們讀小說，和讀非小說的讀法並不一樣；讀科學，與讀神話的讀法也不一樣，以此類推。要是誤解了文體，就會誤解了一本書的信息和裡面的意思。

我在這章用到結構這個字，單純是指一本書的綱目。一本書的主要觀點到底是甚麼？其實，我要主張的是，一本書的結構可以不止一種。不過，書的綱目卻非任意決定的，而詮釋的人必須有能力將一本書做這樣劃分的理由是甚麼描述出來。

最後，風格指的是某位作者所特有的寫作方式。有許多對風格的定義被人提出來，但我們會用下面這個既清楚又有用的定義：「每位作者必然會對措辭有所選擇，而就在這些

選擇中，就在他那種『鋪陳事物的方式中』，風格就應運而生了……每一種對風格所做的分析……就是嘗試找出作者在選用語言背後所根據的藝術原則。」¹

創世記是哪一種類型的書卷？

文體觸發了解讀的策略。不論我們將創世記的全部或部分認定為歷史、神話、比喻、傳奇，或是傳說，都會造成極大的差別，而所有這些類別，在這卷書的詮釋歷史中，都曾被人提出來過。

我們感興趣的是在目前這部具備正典樣式的書卷上。很明顯，在創世記這卷書裡面包含了多種文學類別：有家譜（創五）、戰事錄（創十四）及詩歌遺囑（創四十九）等等。

儘管在這卷書內明顯存在各種文學類別，但在我們心裡將整卷書當成一種文體來對待，也很有幫助。畢竟，創世記原本就有一套合為一體的敘事情節，把讀者從世界的創造，帶到在埃及寄居。它回述過去發生的事件，在敘述中帶有一套清楚的年代結構。全書最後一句話聽來像是替歷史作品下了一個定義，在我個人看來，用這樣一種標籤，讓讀者在遇到書中一些不同文體的記號時，更容易明白。

例如，全書大部分內容都是用一般稱為 *vav* 的連續動詞句型記載下來，這種句型是希伯來聖經敘事文體的基本特色。再者，吐勒都（來歷、後代；*toledot* 參見本書 62 和 87 頁）這種經常出現的表述公式使整卷書結構分明，這也顯示

其中受到某種歷史觀的衝擊。此外，創世記和五經其他書卷之間在文體上並沒有很劇烈的變化，而五經和通稱為歷史書卷（historical books）之間也沒有任何這類變化，使得我們用有別於歷史的方式來讀它們。其實，我們如果是以探究聖經作者的原意來說，那麼，這卷書的風格並沒有留下太多可供主張的餘地，就能得出一個清楚的結論，就是創世記的作者有意叫人把它當成一部歷史作品來讀，一部記載了在遠古之前曾經發生過哪些事的歷史。

當然，即使這卷書的本意是要人讀的時候，當它是在表述過去實際發生過哪些事，但它可能也有其不足之處。換言之，就有意要成為歷史作品的一卷書而言，可能也有無法將發生過的事實予以精確表述的地方。然而，猶太教和基督教的學術傳統中，長久以來都支持的一種觀點是，敘事文體原本就是要傳達一些訊息，是關乎遠古之前的事件和人物的訊息。當然，就像所有其他聖經歷史的著作一樣，也可以把創世記描述為一卷「神學歷史」（theological history）。

直到上一個世紀，才有人嚴肅地提議，創世記是屬於其他類型的文體。² 例如，袞克爾（Hermann Gunkel）就相信，創世記主要是由傳說（saga）所構成的，他把傳說定義為「一種長篇、散文式的傳統敘事，內含一種由情節片段形成的結構，圍繞著一些固定的主題或對象在鋪陳……這些情節敘述了過去的事蹟或德性，只要這些情節有助於將敘事者當下的言詞組合起來。」³ 雖然這個定義在本質上並沒有否定經文本具有表述歷史的意圖，但通常都會假定這類傳說

是「有意在有可能是屬於歷史的核心外層，再覆蓋上很大一部分上是屬於非歷史性質的添加層。」⁴還有人認為，就整卷創世記或其中某部分可標明的文體而言，還包括小說（novella）、傳奇、寓言、探原（etiology）及神話。

這類術語對這卷書原本歸屬歷史作品的意圖，顯然有所偏頗。這些術語，多半是由於現代從事經文詮釋的人不願意、也沒有能力接受創世記那個世界的實際存在，而不是由於他們對經文的原意具有某種洞察力。最近有一位批評論者，范塞特斯（John Van Seters）就是其中一個例證，他透過與希臘歷史文獻資料的參照比較，肯定了創世記具有歷史作品的本意（特別是J底本）。不過，這意思並不是指范塞特斯相信這些作者所敘述的事件，在時空中確實發生過。

創世記把歷史包含在內的功能，是要為出埃及記中以色列這個國家和神賜下律法這二件事，提供前言並奠定基礎。創世記也記載了神如何揀選亞伯拉罕，並引導他一家成為神特別的子民。然而，在進入到這卷書的結構之前，我們需要先討論在創世記裡歷史編撰的本質。

神學的歷史：對有些人來說，撰寫歷史似乎是再直截了當不過的事了。它就是記錄過去的抄本——都是些事實罷了。哪還有比它更單純的事？

不過，人在陳述過去的時候，不可能只把它當成是一些未經詮釋的事實彙整在一起而已，就算有可能，也未必可取。歷史與用錄影呈現出來的過去，其不同之處在於歷史牽涉到有一位史家，他必定會為了一批當代的觀眾來詮釋這些

發生過的事件。霍華德（David Howard）說得好，「只有那些想嘗試把某種前後連貫的關聯加在過去上面的記載，才叫『歷史』」，此外「所有的歷史著作必然帶有『觀點』，甚至是『主觀』，意思是說歷史呈現出來的樣貌，是因為有作者在從事篩選和溝通素材所造成的結果」。⁵敘述歷史的活動所涉及的主觀性，並沒有否定歷史撰寫的本意；反倒是，詮釋某位聖經史家作品的人，必須將後來的人對過去所持的觀點考慮進來。

聖經歷史確實對古代文物有一種興趣。創世記的作者相信，神確實在過去創造了宇宙，相信亞伯拉罕從美索不達米亞遷居到巴勒斯坦，也相信約瑟在埃及躍居高位。不過，作者是假定「這些事件確實發生過」是個事實，而不是個論證。經文關注的並非證明它是歷史，而是叫讀者對這些事情的神學意涵，留下深刻的印象。歷史和神學在聖經的經文中存在緊密的關聯。

所有的歷史都有其意識形態；這是指，歷史會採用某種觀點，透過這種觀點把故事講述出來。歷史是在詮釋事件，而不只是記錄粗糙的事實。要把每一件發生過的事都敘述出來，這根本不可能，只能將作者和閱眾看為最重要的事納入在歷史裡面，而甚麼才是重要，係取決於作者的立場和撰寫的目的。不過，撰寫歷史牽涉到的不只是材料的篩選；它也包含了作者對歷史的不同面向，以及在該歷史的時序和應用上，相對看重的程度也各有不同。

與拍攝相比，撰寫歷史更像是繪畫，特別是肖像畫。朗

腓力（V. Philips Long）鋪陳這種類比的方式，很有意思：

或者，借用畫肖像畫與編撰歷史之間的類比，可以讓我們從中受教。畫肖像畫是一種視覺表現的藝術，而編撰歷史則可以稱得上是文字表達的藝術。就某種意義來說，肖像畫藝術是屬於「建構派藝術家」（constructionists）；他們在組合和表達出自己的歷史題材時，作出有創意的篩選。但他們絕不只是把結構強加在某個無定形的身體上，就是由許多孤立的「事實」（這裡有隻眼睛，那裡有個鼻子）所構成的身體。他們的任務是要觀察題材的輪廓和個性，留心不同特點之間的關係，還要用某種視覺表達的媒介來捕捉對象所具有的神髓。當然，沒有二幅肖像會畫得一模一樣，因為沒有二個畫家會用同樣的方式來觀看他作畫的題材，也不會用具有同樣創意的篩選來表達他的題材。但針對同樣一個題材，這二幅肖像畫也不能說它們都畫得完全不像，因為它們都受到事實的約束——被題材的輪廓和構造所約束。肖像畫家雖然用他們表達的技巧，在組合（即建構）自己的畫，卻不僅只是把一種結構強加在他們的題材上。對敘事史家來說，情況有沒有可能也是一樣呢？⁶

結論是，既要肯定像創世記這樣的文本，有其撰寫歷史

的意圖，也要尋找在這些過往事件形成的背後，有其神學的動機，這二點，不僅有可能，甚至有必要。

創世記這卷書的結構

有一種方法可以看出一本書的綱目，以及看出作者如何將書中內容勾勒出形貌，那就是定出該書的結構。像創世記這樣一本敘事的書卷，它的結構可以幫助讀者看出情節的流向和動靜。要將結構描述出來的方法可能不止一種，這要看讀者對一些敘事線索著重的程度而定。以創世記的例子而言，有兩種結構都很有意思，也令人茅塞頓開。

若是只讀英文的譯本，有一種很有意思的結構可能很容易被讀者給漏掉了。這是因為絕大部分英譯本常把吐勒都這個希伯來文中的關鍵字，譯成不止一種英文片語。這個完整的片語希伯來文是'*elleh toledot*，創世記中共出現十一次（二4，五1，六9，十1，十一10，十一27，二十五12，二十五19，三十六1〔三十六9〕，三十七2），被英譯本用好多種不同的方式翻譯出來，像是「……的來歷」、「……的後代記在下面」及「……的記略如下」等。這個片語後面通常都會跟著提到一個人名，只有二章4節除外，在那裡緊跟著提到的名字是「天地」而非人名。繼二章4節這個片語首次出現之後，整個敘事分成了下面幾個段落：亞當、挪亞、挪亞的兒子、閃、他拉、以實瑪利、以撒、以掃（這公式兩次用於以掃，三十六1、9），以及雅各「的後代記在下

面」。因此，創世記整卷書先有一段序言（一1-二3），接下來有十個段落。片語之後提到的人名不一定就是段落的主角，而是代表那個段落的開始，因此也會用那個人的死亡作為結束。故此，這種巧思給人全書是一體的感覺，以及一代接續一代往前開展的觀念。

第二種研究創世記結構的進路，是根據內容和風格來看全書的變化，這點對讀英文譯本的讀者非常容易察覺。第一，可以將創世記分成兩個大段落：一章1節至十一章26節，及十一章27節至五十章26節。前者是屬於「太古歷史」，涵蓋的時間從創世一直到巴別塔。這十一章涵蓋了遠古以前一段無法確定有多久的時間。第二部分的特色則是情節的鋪陳慢了下來，並且將焦點放在一個人身上，就是亞伯拉罕，以及他四代的家族上面。這幾十章經文通常稱作「族長記」（patriarchal narratives）；它們順著神對這群百姓的應許往下寫，從十二章1節亞伯拉罕蒙召，直到全書結尾約瑟離世。創世記這兩個分段的開始，都提到一種靠神大能發起的創造。一章1節，神用自己話語的大能造出宇宙；十二章1節，神也是用自己話語的大能造出一群特別的百姓。⁷

在創世記第二部分還可以再作細分，就是將族長記和約瑟的故事分成二段。前面這一段簡短地記載了亞伯拉罕、以撒和雅各生平發生的事件。而約瑟的故事（創三十七，三十九-五十）則是連貫的情節，記載了亞伯拉罕整個家室怎麼會來到埃及居住。這個故事還會一直延續到出埃及記。約瑟的故事提到一個有七十至七十五人組成的家室下到埃及，在

四百年後轉變為一個國家，瀕臨離開埃及。

在我對創世記經文提出詮釋的時候（見第七至九章），我會用到一種簡單的三段式結構如下：

- 太古歷史：創世記一至十一章
- 族長敘事：創世記十二至三十六章
- 約瑟的故事：創世記三十七至五十章

創世記的文學風格

關注聖經各書卷的文學風格，從一九八〇年代開始達到了一個新的高點。這種將聖經文獻當成文學來研究，並不是全新的觀念，而是被學者們擱在次要的位置上約有二百年之久，因為他們認為討論這些經卷編纂的歷史，比起討論它們的文學質地要來得更重要。⁸特別是創世記，吸引學者的都是資料來源的議題（J、E、D、P），而非這卷書照它現存的樣貌而產生的議題。其實，這兩種推動的力量彼此是對立的。這意思是說，把一卷書分解成不同的來源，抵制了其他從情節鋪陳和人物刻劃的角度所解讀出來的意思。

過去二十年來，有許多書籍和文章，都在深入探討創世記的文學質地。⁹成果不僅令人欣羨，而且多不勝收，甚至多到無法在這裡全部表述的地步。我只會介紹其中一種研究範例，這種研究只在辨認出創世記的文學風格，然後到了本書的第七至九章當我提出我對整卷書的詮釋時，我會將我在

文學這方面的細膩感受忠實呈現出來。

就文學研究來說，第一要緊的是文體和結構。在創世記這樣一種敘事文本中，我們也需要了解其中的故事情節。情節是由某位敘事的人陳述出來的，而作者所選用的敘事策略，也把許多情節透露了出來。創世記和大多數聖經經文類似，並不是由其中某個角色或某個特定人物敘述出來的，而是由一個甚麼都知情的第三者敘述出來的，這個人知道人們在想甚麼、做甚麼（即使書中人物單獨出現時，亦復如此），他甚至有辦法揭露神心裡的動機。敘事的人所說的話在故事中常常是左右整個故事的權威人士，他用自己的事情的分析，和對故事中事件和人物的回應，來影響讀者解讀的方向。一直有人指出來，讀者是用一種不自覺的順從，來回應這位第三人稱的敘事者。羅茲（David Rhoads）和米基（Donald Michie）發覺，「當這位敘事的人甚麼都知情，又不見其蹤影時，讀者就會疏於覺察到這位敘事者所持的偏見、價值和他在概念上是怎麼看待字句。」¹⁰敘事的人會採用某種觀點，因而塑造了讀者對故事中的事件要如何回應。

敘事的人也是引介讀者認識故事人物的那一位。呈現人物的時候，會涉及到挑選和詮釋。聖經的敘事中有一個常見的特點是，它不怎麼談論人物的動機或外貌的描繪。整個故事多半是透過展示，而不是講述的方式在進行，而展示的方式又常常是透過人物之間直接的對話表達出來。例如，在本書第八章，我們會看到介紹亞伯拉罕所用的方式，是以他的信心之旅作為經文最看重的中心。作者並不是對亞伯拉罕生

平所有的事件都感興趣，因此只會把他如何回應創世記十二章1至3節提到的約中應許有關的事情凸顯出來。

因為希伯來文的敘事文體係遣詞精要甚於多言贅語，所用到字句往往富有深意。這就需要讀者更細心留意整個故事的細節：單單一個用來形容的字，或甚至少了一個原本預期該有的一個字，都可能具有重要的意義在其中。

例如，沃爾克（Bruce Waltke）研究該隱和亞伯的故事（創四），頗能闡明其中意涵。沃爾克把他研究的洞見用在一問題上，即「為甚麼神不悅納該隱的獻祭？」¹¹該隱獻的祭不被悅納，是因為那不是帶血的祭牲嗎？還是該隱獻的祭被拒絕，是因為那不是用信心獻上的？該隱的祭會演變成一個謎，是因為舊約經文針對該隱獻祭的動機，和神拒絕那祭的動機，都隻字未提。經文很突兀地引介了該隱和亞伯，然後只扼要地講述整個故事直到亞伯被殺。

沃爾克指出經文中有一些間接的跡象，有助於解決這個問題。一般來說，一旦經文將該隱和亞伯的行動作出明顯的對照時，這段經文就會變得比較清楚。在這一點，沃爾克依循前面提到有位學者奧爾特的看法，他特別強調人物的對照是希伯來敘事最偏愛的一種巧思。沃爾克根據這兩兄弟每個人所帶來的祭物，察覺到其中有二點重要的差別。敘事的人提到，亞伯帶來的是羊群中「頭生的」（firstborn），而該隱的祭物並沒有用與之等量齊觀的方式來加以形容。沃爾克的結論，似乎蠻可靠：「亞伯所獻祭物的特徵是同類中最好的（as the best of its class）……而該隱的卻不是這樣。重點似乎

是，亞伯的祭物，代表的是誠心的敬拜；該隱的卻代表了不被悅納的表面功夫。」(unacceptable tokenism)¹²

閱讀原則

以下的原則摘自第二章和第三章：

1. 從它編纂的歷史來確定經文之意為何。創世記最後定型的樣貌是如何形成的？
2. 針對第一點的答案，無論得到的結論是甚麼，詮釋經文的人都應該把最後定型的經文視為一個整體。
3. 辨認出這卷書的文體。
4. 確定這卷書的結構。
5. 對這卷書的文學風格要有敏銳的感覺。

進深閱讀

Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.

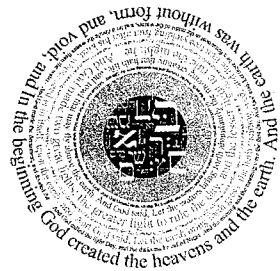
Berlin, Adele. *A Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. Sheffield, England: Almond, 1983.

Borgman, Paul. *Genesis: The Story We Haven't Heard*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001.

Fokkelman, J. P. *Narrative Art in Genesis*. Amsterdam: Van Gorcum, 1975.

Longman, Tremper, III. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. Grand Rapids: Zondervan, 1987.

Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.



在美國，很多人都有家中的聖經陪著他一起長大——即使這些家庭並不那麼的虔誠。在美國上教會的人及一般民眾當中，整本聖經中大家最耳熟能詳的還是創世記裡的故事。尤其是大多數人都熟知聖經那段創造的記載，就是六日創造，第七日安息。他們也熟知亞當和夏娃被造的故事。此外，人們也都曉得聖經中寫到一場滅世的洪水，而大多數的人或許都能說出當時的那位英雄名叫挪亞。

不過，今天大多數的人並不曉得，古代以色列的鄰邦，對創造和洪水也都有他們各自在相互較勁的文本和故事。而古代聖經的作者和讀者也都很清楚這些文本和故事。因此他們很可能是根據這些文本的背景，來理解聖經裡面的故事。

要感謝現代考古學，以及對古代各種語言的解譯，如今我們才有機會靠近並認得這些文本的記載。對這些古代文本具備足夠的知識，可以防範人們把現代的科學觀點和問題，讀回到創世記去。這

種知識也幫助我們重溫古代活在聖經那個時代的人，他們是怎麼看世界的。

雖然篇幅有限，不容我們對此暢所欲言，但我們根據古代近東的角度來看創造和洪水的記載，對詮釋舊約而言，可以闡明一些適用更廣的釋經原則。而聖經中對創造和洪水的敘述，也不是唯一具有古代近東背景的故事。要深入了解古代近東的各種背景，可以參考一些優良的註釋書，及本書第六章結尾所列的書目。

第四章 神話或歷史？創世記與 《以利瑪·以利斯史詩》

創世記不是在真空裡面寫出來的。它可能是聖經中年代最久遠的一部分，但到目前為止，它並不是古代近東年代最久遠的文本。

與研究聖經有關最早期的文獻，係來自美索不達米亞和埃及，這二個當時最強盛的文化發源地。摩西的年代最早應該定在公元前十五世紀，然而蘇美和埃及文獻中為期最早的一些殘篇，則是出自公元前三千年的初期。對研究舊約也很重要，最靠近以色列的那些鄰邦所寫的文獻，特別是用烏加列文寫成的文獻，這些文獻反映出當時迦南人的宗教觀念。

本書第四章和第五章探討的是，在大量古代近東文獻中各種不同的層面，這些文獻與創世記某些部分內容頗為相似。聖經任何一卷書的文化背景固然重要，但對創世記而言，這尤其要緊，因為考量到這些都是得以倖存下來的文獻。這一章，我們會根據以色列周圍鄰國與創世記相互較勁的一些記載，來解讀創世記對創造的記載。過程中，自然會

出現「創世記對創造的記載，到底要看成是神話，還是歷史？」這種問題。此外，我們還會評估另外一些與聖經挪亞的記載相似的洪水故事，是否真的存在。在第五章，針對另外一些與族長身上所觀察到的習俗很相似的描述，其中所代表的意義，我們也會加以評估。

古代近東的創造記載

今天當我讀到創世記一至二章時，我就想起高中的生物學和物理學。聖經所描述的創造，到底與大爆炸理論和演化論有甚麼樣的關係？

毫無疑問，創世記一至二章和我們如何評估這些關乎宇宙和人類起源的現代科學描述息息相關。但只要多想一想，便會激使我們想起，這種比較根本不會發生在古代作者和讀者的身上。很確定的是，聖經中對創造的記載並不是為了反駁達爾文（Charles Darwin）或霍金（Stephen Hawking）的理論而寫，而是為了因應當時對創造另有一些相互較勁的描述而寫的。要感謝考古學家和語言學專家在過去二百年來的諸多發現，才讓我們現在對當時足以搶佔古代以色列人心思的另外一些觀念，至少還有所掌握。我不會詳盡列出以色列鄰邦各種不同神話的清單，只會針對聖經的記載，與埃及、美索不達米亞、和迦南人的記載之間可供比較和對照的地方，提出來說明。

從族長時期到舊約時代結束，亞伯拉罕的子孫一直都住

在外邦人的世界當中。只有以色列是敬拜耶和華，其餘列國都有自己的神祇和女神——並且他們對創造都有自己的記載。由於神的百姓常會被引誘去敬拜其他各國的神明，因此，聖經對創造的記載用這樣一種方式來表達，目的是要與其他國家之間的記載有明顯的區別，這應該不會讓我們感到意外。即使如此，彼此之間對創造的記載還是有相似之處。無論如何，按照古代近東對創造有各自的記載在相互較勁這種角度，來讀聖經中創造的記載時，卻產生了最有意思也最豐碩的成果。不過，在我們相互比較之前，必須先扼要介紹古代近東在創造上領一時風騷的幾種記載。

埃及：貫穿以色列的整個歷史，特別是在摩西那個時代，以色列與埃及人接觸頻繁。聖經的傳統提到，以色列人是在摩西帶領下離開埃及的，摩西自己則是在法老的家中長大，很有可能也曾在其中接受教育。因此，「在以色列建國初期，就已經知道埃及人對創造所持的觀念」，這種說法應該是合理的。

出人意外的是，用埃及文寫出情節連貫的那些神話敘事，如今我們只保有極少的數量。¹埃及人對創造的觀念，主要見諸於術士的文本中，特別是寫在棺木和金字塔牆上的那些文字，但是夏巴卡法老石（Shabaka Stone）是個例外，該巨石保存了眾所周知的孟斐斯神學（Memphite Theology）。在埃及找到的一些文本對創造有不同的描述，雖然當中有許多相似之處，但其中也使用了各式各樣的隱喻。²創造的行動，也被歸功給各種不同的神明。在埃及各種不同的祭祀中

心（孟斐斯、希摩波利、希流波利）對創造的記載，也都有其各自的版本，但我們可以觀察到其中也嘗試作了一些綜合。

埃及人對宇宙的基本看法似乎是相當固定的。那太古時期的眾水，稱為混沌之海（Nun），而被造就是從這些眾水而生的。有一個很凸顯的觀念是，那位造物的神祇（the creator god），有時候是阿特（Atum），有時候則是阿蒙臘（Amon-Re），是藉著一次自我創造的行動，從眾水之中生出來的，再藉著他發展出其他的神祇和女神，用他們來代表大自然各種不同的部位和力量。³從混沌之海生出來的形體是太古的土丘（primeval mound），從神話的觀點來看，這或許是代表一種肥沃的土壤，就是尼羅河每年氾濫消退之後，留下來孕育生命的那些土丘。

埃及的宗教絕不是一種單一的觀念，而是將各種祭祀中心衍生出來的宗教概念，鬆散組構起來的一種混合和聯體。因此，即使在其中一個祭祀中心孟斐斯，都還有一個與孟斐斯相互較勁的創造神話，跟另一個「蒲他神」（the god Ptah）關係密切，這應該不會讓我們大驚小怪吧。將這種神話表現出來最著名的一個例子，是出自所謂的「孟斐斯神學」（Memphite Theology），又稱為夏巴卡法老石。⁴因為這篇文章係保存在一塊石頭上，是在努比亞夏巴谷法老（Nubian Pharaoh Shabaqo，公元前716-702）時期刻成的，故名夏巴卡法老石，但學者們都同意這篇文章編成的時間應該更早。在這份記載中，蒲他與代表太古山石的一位神祇塔特南（Tatenen）結合，生出太陽神（the sun god）。如此一來，孟斐

斯那位主神蒲他，便取代了阿特，成為造物的神。不過，對我們來說，有意思的是，蒲他創造時所使用的過程並不一樣。他不是用打噴嚏或自慰的方式造了世界，而是靠他口中的話，說：「如此眾神生出來了，阿特和他的九柱神（Ennead）也生出來了，因為每一句屬神祇的言語，都是藉著他心裡所想的和口裡所吩咐的不斷演化出來的。」⁵

埃及文獻極少引用或提到人類受造。我們目前只知道人類是由太陽神的眼淚所造的，其原因可能是由於哭泣、人和眼淚這三個字很相似所致。

美索不達米亞：美索不達米亞地區最早的文獻，其實是指我們所知道最早的文獻，係來自古蘇美爾文化。雖然蘇美爾人留下很多有關創造方面的文獻，但我們對這些創造方面的觀念會略而不談，而把焦點偏重在亞甲文獻（Akkadian literature）中有二份論到創造的文本。亞甲文是屬於巴比倫和亞述語系。亞述人承襲了蘇美爾人的一些觀念，並與舊約時期的以色列人同時出現在歷史上。

用亞甲文寫下論到創造的文本，其中意義最重大的一份是用它的第一句話「在高處時」（when on high）來命名，這句話用亞甲文寫出來是：《以利瑪·以利斯》（Enuma Elish）。即使創造是該神話最根本的一個成分，但編纂這份文本的終極目的，卻是要宣揚瑪爾杜克（Marduk）被高舉為眾神之首了。今天，大多數學者都會將瑪爾杜克被高舉和這份文本的編成，與尼布甲尼撒一世在位（公元前十二世紀）關聯在一起。

這份文獻一開始是一份眾神的家譜 (theogony)，就是一份歷代眾神祇和眾女神出生的記錄。⁶年紀最老的神明是阿普蘇 (Apsu) 和蒂阿馬特 (Tiamat)，他們分別代表地下的和海裡的眾水，這兩部分眾水匯合起來，就產生了往後世世代代的神祇和女神。沒多久，卻出現了代溝有待解決。為父的阿普蘇厭煩了孩子的吵鬧，因此就不顧妻子的意願，決意要殺掉自己的後代神明。不過，他的眾子聽到了父親的陰謀，其中有一位名叫伊亞 (Ea) 的智慧之神，便先發制人，唸了一段魔咒之後，反把阿普蘇給殺了。

伊亞的舉動雖然一時奏效，可也激怒了蒂阿馬特這位比阿普蘇還要強悍的對頭。就連伊亞都不可能指望能制伏她。就在眾神都感到很無奈的時候，有一位伊亞和達姆奇娜 (Damkina) 的後裔名叫瑪爾杜克 (Marduk) 站了出來，扮演英雄的角色。不過，瑪爾杜克出手相助，並非沒有條件。他要求成為眾神之王，於是他就以這個身分前去迎戰蒂阿馬特。

這時，蒂阿馬特任命了昆古 (Qingu) 帶領她的軍隊，看起來昆古已取代了阿普蘇，成為蒂阿馬特的丈夫。瑪爾杜克最終要迎戰的對象，就是這二位攜手合作的「混沌聯軍」。

文獻對瑪爾杜克和蒂阿馬特之間的戰役，有很生動的描述。在雙方對抗達到最高潮的時候，瑪爾杜克釋放出一陣風，將蒂阿馬特的身體吹脹之後，再向她口中射了一箭，刺穿了她的肚子，了結了她的性命。蒂阿馬特一死，由昆古帶領的援軍便在混亂中四散。蒂阿馬特把「命運石版」 (tablets of destiny) 給了昆古，表示他有權能，但瑪爾杜克把石版從

他手上搶走據為己有，到最後又把石版交給了天神安奴 (Anu, the god of heaven)。

那時，瑪爾杜克在意的是蒂阿馬特的身體，他把她的身體一分為二，「像曬魚一樣」。⁷他用其中一半造了諸天，用另外一半造了大地。瑪爾杜克又用天上的星辰，定了時令。這事之後，瑪爾杜克決定造人。

我要凝聚精血，要使骨生出，
我要叫一人立定，名其為「男人」。
我要創造人類，
他們要負起眾神的擔子，叫眾神安歇。

瑪爾杜克又處決了「魔神昆古」 (Qingu, the demon-god)，因他犯了罪，然後用他流出來的血造了人。這事之後，眾神尊崇瑪爾杜克，為他建了巴比倫城以及他居住的宮殿伊薩吉拉 (Esagila)。《以利瑪·以利斯史詩》結尾寫到，眾神用五十個名字來宣揚瑪爾杜克的尊榮。

第二份用亞甲文寫的文本是《亞楚哈西施》 (Atrahasis)，它是照文本中的主角來命名，文本中陳述了另外一套有關人類被造的版本。⁸第一幕開始，那時只有眾神存在。當時由於較低階的神祇持續罷工，為要向以「恩利爾」 (Enlil) 為代表較有權位的那幫神祇表達抗議，而釀成了衝突。因為較低階的神祇一直在挖掘灌溉用的溝渠，已經厭倦了這種工作。他們就包圍恩利爾神的居所，結果這位大神決定自己來

造另一批工人。於是生育女神貝雷特伊莉 (Belet-ili, the birth goddess) 受命造出第一批人類，叫他們「負起恩利爾工作的軛，由人取代原本眾神做的苦工。」⁹為了順利完成這項任務，貝雷特伊莉得到「智慧之神恩基」(the wise god, Enki) 的幫助，殺了一個位階較低的神祇韋伊拉 (We-ila)，把他的血和泥土混在一起，結果就造出了人。

迦南：貫穿整個聖經所記載的時期，以色列人都被引誘去敬拜當地原來的居民，及迦南人所拜的神祇和女神。雖然大衛成功地把代表這些百姓的所有重要神祇，都從巴勒斯坦趕出去，可是他們的近親仍然留在北邊今天稱為黎巴嫩和敘利亞一帶。迦南的神祇中最活躍的神明要屬知名度最高的巴力、伊勒 (El)、亞舍拉、和亞納 (Anat) 了。由於迦南人的宗教對以色列的人心有巨大的拉攏力量，因此特別有必要探究一下他們對創造所持的概念。

實際上，古烏加列所挖到的泥版是我們認識迦南文獻和宗教的主要資料來源，可是其中卻沒有發現任何有關創造的文本。不過，著名的「巴力循環」(Baal Cycle) 文本中有一段殘缺不全的文字，有可能本來收錄了這樣一段敘事，因為現存的那部分，在形式上與《以利瑪·以利斯史詩》很相似，內容也提及萬神中的那位主神（此處就是指巴力）與海神（或大海女神，此處是雅姆〔Yam〕）彼此發生了一場衝突。從烏加列的文本中，我們得知雅姆試圖要佔有萬神中的王位，並要求巴力作自己的階下囚。巴力起來反抗，並委請工匠之神庫薩瓦哈席斯 (the craftsman god, Kothar-wa-Hasis)

為他訂製兩根棒子。巴力用那兩根棒子與雅姆打仗，將他打敗，並且生飲了雅姆。說到這裡，文本就殘缺了，但很多學者相信在海神（雅姆）被打敗之後，接下來就有一段有關創造的記載，與《以利瑪·以利斯史詩》雷同。¹⁰

對創造有哪些在彼此競逐的記載

我們對其他古代近東提到創造的文本所具備的知識，在我們詮釋創世記一至二章的時候，到底會產生甚麼樣的影響呢？要回答這問題，我們就得留意希伯來的記載和廣大近東的記載之間有甚麼異同。¹¹下一章會針對創世記中有關創造的記載勾勒出更完整的面貌。在這裡我會根據近東的文本資料，來作挑選和引介。

創世記一至二章與其他論到創造的文本之間，存在某些一般性和特殊性的相似之處。在此會舉幾個關鍵的例子來說明：

第一，有意思的是，我們察覺到絕大部分的記載都假定先有一段混沌的時期，然後跟著才出現次序。此外，上古的那段混沌期都被描繪成一片大水。《以利瑪·以利斯史詩》就描述了瑪爾杜克如何用蒂阿馬特（海神）的身體造出天地，巴力的神話提到巴力用雅姆（即海神）造出世界，很有可能也是依循這種模式，而埃及神話則認為太古的山石也是從「混沌之海」，即上古眾水生發出來的。

創世記第一章也描寫到全地最初的材質是「空虛混沌，淵面黑暗」，到了第二天，「天上的水與地上的水」被分開

來，才出現這地（創一6）。因此，這些記載似乎都有一個相似的地方，就是創造都從一團無從區別的东西中形成的。

應當一提的是孟斐斯神學（見本書101至102頁），它在「與聖經有某種關聯」這方面，提供了一個例子。創世記第一章中，神用說話，完成了各種不同的創造大工。而在孟斐斯神學中，蒲他神也是用他說的話，造出了萬物。

但或許意義更深遠的是，在對人類受造的某些觀念上，這些記載看起來有一種與日俱增的相似性。但我們同時也察覺到其中不同之處。

美索不達米亞的文本，與聖經對人類受造的記載之間，提供了一個最接近的對應。《以利瑪·以利斯史詩》敘述瑪爾杜克如何殺死魔神昆古，並將他的血與泥土混在一起。《亞楚哈西施》則描述韋伊拉神（the god We-ila）被殺，以及貝雷特伊莉（Belet-ili）如何將他的血與泥土混在一起。最後，眾神吐唾沫在那團混合物上，然後就造出了人類。《亞楚哈西施》更清楚提到，人被造是有一個目的的。人被造是要從事勞動，好代替那些不停罷工的低階神明。

聖經論到創造的記載也說到，人是由不同的成分混合而成的，亞當是由地上的塵土和神的氣造成的，有可能是要指出人與受造的次序有所關聯，並且與神的本性之間也有一種特別的關係。夏娃是後來用亞當的肋骨所造的。有一位學者發覺經文用到肋骨（rib）這個字別具深意，因為蘇美爾文用來表示生命和肋骨（ti[l]）的這二個字其發音非常相似，¹²雖然這種說法有點牽強附會。

創世記論到創造的經文，比起美索不達米亞與之對應的文本，對受造的尊重，顯然要來得更多。的確，亞當和夏娃受造是要勞苦做工，要看顧那園子，但經文也說到他們是照著神的形像造的，而且他們和神之間的關係似乎也親切得多。¹³從這個地方就可以看得出來，詳細查考古代近東的文獻，可以將創世記的記載，以及聖經作者的原意闡明得更清楚。

即使如此，從其中某個議題來看，這種相似的地方仍然讓我們有所質疑。亞當受造是否真的按照字面所敘述的那樣發生？還是，亞當受造的故事是有意被打造出來，為了要教導我們人性方面的一些事情？神真的是用地上的塵土造出亞當的身體，再把氣吹入其中？若真是這樣的話，那麼我們就應該可以看得出來，美索不達米亞的記載，是把精確保存在聖經傳統裡面的一種基要真理，做了某種曲解。

不過，更有可能的一種想法是，創世記擷取了近東的傳統，然後用神的氣取代了神明的唾沫或鮮血。這同時向我們傳達了一個真理的二個面向，即人既是和地土有關聯的受造，也是與神有一種特殊關係的存在（beings），因為人是神造的。

創世記與其他論到創造的記載有甚麼差別

不管怎麼說，比起這些相似的地方，創世記與古代近東廣泛論到創造的傳統之間所存在的差別，其實更令人印象深刻。首先，請注意在創造過程中有一個重要的差別：創世記中少了彼此的衝突對抗。

尤其是，在美索不達米亞和迦南人論到創造的記載中都有的一個特色，就是：衝突是創造的重心所在。瑪爾杜克打敗了混沌大軍（蒂阿馬特），巴力也是一樣（雅姆）。儘管大部分的精力都花在找出一場衝突神話的起源，但在創世記的記載中，耶和華神並沒有遇上這種對手。¹⁴ 藉著六日創造的過程，神把整個大水塑造成了一個井然有序的世界。¹⁵

當然，這一點不但凸顯了創世記與其他論到創造的記載之間一個最重要也最根本的差別，同時也強調出這幾章都有的一個最重要的主題，就是：耶和華創造了天地！不是瑪爾杜克，也不是巴力、阿特、臘（Re）、或任何別的神祇。創造的時候當然不會有任何衝突發生，因為根本沒有任何敵手可以起來對抗耶和華。這些論到創造的文本，若用當時另類的記載來解讀時，就看出這些文本的目的，是要斷定一個真相，就是：對創造要負全責的，到底是誰。

總結

按照埃及、美索不達米亞和迦南人對創造的記載，來讀創世記一至二章，主要是透過兩相對照，讓我們對創世記的理解更加豐碩。其中最主要的對照是牽涉到造物主的身分和屬性。聖經的記載提到一位神，惟有祂是神，是祂創造了世界。這一位神在創造時，沒有受到任何對手的抵擋。但是在美索不達米亞和與其相關的迦南人的記載中，天地是藉著衝突而發生的。根據創世記，衝突，不是藉由眾神引進這個世

界，而是因人類的悖逆而進入這個世界（創三）。

對天界如何孕育而生的事上有所分別，也說明了兩相對照之下，在神譜（theogony）或神祇出生的記載上，會出現有和無的分別。此外，與這方面有關的一個事實就是，針對創造的記載有許多方面在古代近東被看成是屬神的部分，在聖經的記載中，卻說它們是屬於被造的部分。例如，在埃及大部分的記載中，那位主神和造物者是太陽，不論是稱他為亞門（Amun）、亞頓（Aten），還是臘（Re）。但根據聖經，卻是耶和華在第四日造出太陽，以及其他天上的星體。

最生動的應該是，我們按照美索不達米亞對萬物孕育的觀念，來讀人類受造的記載。在《以利瑪·以利斯史詩》中，人是由泥土和一位魔神的血混合而成的；在聖經中，則是由塵土和神的氣聯合而成的。這肯定不是出於偶然，而很可能是聖經作者刻意要提出辯駁的做法。表面上來看，聖經記載的方式高貴又有尊嚴，這是古代近東的記載所沒有的。也很真實的是，在這兩種傳統中，天上的神雖然都安置人去工作，但比起挖掘灌溉的溝渠，尤其我們從《亞楚哈西施》（Atrahasis）中聽到那些低階的神明他們之前盡了挖掘的職責之後，便怨聲載道，相較之下，伊甸園中的耕作，顯然要來得更高貴。

（第四章的釋經原則和進深閱讀，可見於第六章的結尾〔見本書136至137頁〕）

第五章 挪亞和烏特那庇什提 我們應相信誰寫的洪水故事？

有一個故事，可能是杜撰的，說到：史密斯（George Adam Smith）是一位率先研究美索不達米亞文獻的大儒，平時為人沉穩拘謹，遇到研究有新發現時也不禁興奮失態。故事的背景是在十九世紀，當時有數以千計的來自美索不達米亞的泥版，加入了大英博物館的收藏行列。由於史密斯的工作就是初步解讀那些泥版，因此他就成了自古以來首位讀到《吉加墨史詩》（Gilgamesh Epic）第十一塊泥版的人。這部分泥版講到有一場大洪水。隨著故事讀下去，當史密斯讀到這塊泥版，看出它與聖經記載的洪水之間相似得叫人難以置信，一時興起，便爬到圖書館的桌子上，開始扯掉自己的衣服！¹

不論這個故事是否屬實，它的確反映出當學者看到古代不同的洪水傳說之間有密切的關聯時，都會感到的那種興奮。簡言之，學者們覺得他們找到了聖經故事的起源了。聖經只是把古代近東的記載重新寫出來罷了！信義宗有位偉大

的釋經家名叫法蘭茲·德里慈 (Franz Delitzsch)，他兒子腓特烈·德里慈 (Frederick Delitzsch) 當時在古美索不達米亞研究領域中有一門較新的學科，即亞述學 (Assyriology) 方面，舉足輕重，腓特烈與其他學者都主張，根本上，聖經只是拙劣反映出古代那些偉大的神話和傳奇罷了。²但這就是唯一的解釋嗎？在我們有能力回答這個問題之前，需要更精確地多介紹一些古代聖經以外的文獻，論到洪水時究竟是怎麼說的。

美索不達米亞流傳的洪水故事

古美索不達米亞 (即蘇美爾和亞甲二種傳統的併稱) 針對洪水留給後人主要有三種記載 (《埃利都創世記》(Eridu Genesis)、《吉加墨史詩》，及《亞楚哈西施》)，再加上一些別的本文也提到洪水 (例如，《蘇美爾列王錄》[Sumerian King List])。換句話說，洪水在古美索不達米亞似乎是個證據確鑿的傳統。在這些不同的記載中，除了洪水的英雄人物 (與聖經中挪亞對等的人物) 有不同的名字之外 (薛蘇華 [Ziusudra]、烏特那庇什提 [Utnapishtim] 及亞楚哈西施)，整個故事的基本情節仍舊相同，³而最完整的記載係出自《吉加墨史詩》。為了篇幅的緣故，我們只會集中在《吉加墨史詩》上，因為該史詩給聖經提供了最清楚的平行對照。

《吉加墨史詩》：《吉加墨史詩》在古美索不達米亞編纂的文獻中，肯定是最著名的作品，當中並沒有創造的故

事，但其中有個洪水的故事，卻與聖經中記載的洪水相似程度最大。不過，《吉加墨史詩》的情節是在一個更大的語境下，敘述到那場洪水，在這裡我只略作摘要。

吉加墨是烏魯克 (Uruk) 的君王，故事一開始，這王不太受到自己臣民的愛戴。⁴結果，臣民轉向安奴神 (god Anu) 抱怨苦情，而安奴應允他們，為他們造出了恩基都 (Enkidu)，他很有可能會成為吉加墨的對手，或是分散吉加墨對烏魯克民眾的欺壓行為。可是，恩基都最初並沒有進到烏魯克城內。他是原始人，發覺自己與野地的走獸作伴比較稱心如意。當然，此舉對烏魯克百姓並無好處，於是他們派了一個妓女出城，想要「歸化」(civilize) 恩基都。

那妓女成功引誘了恩基都，但走獸不再樂意與他作伴，於是恩基都只好心有不甘地跟著那妓女進了烏魯克城。恩基都一進城，便遇上吉加墨，二人大打出手。不打不相識，他們竟成了最好的朋友，一同出發到處歷險。

在一次歷險過程中，他們一起打敗了黎巴嫩香柏樹森林的守護神烏瓦瓦 (Huwawa)。那時候，吉加墨的英勇和俊美，深深吸引女神伊施他爾 (Ishtar)，便對他誘之以色。吉加墨知道她前任情人的下場，拒絕就範，迫使伊施他爾跑去找自己的父親安奴，要父親為她報仇。為了報仇，安奴不想殺害吉加墨，反倒用打倒恩基都的方式，來懲罰吉加墨。

恩基都之死，讓吉加墨大大憂傷，不單是因為恩基都是他朋友，似乎也是因為恩基都的死，讓吉加墨要面對自己也必定會死。整個故事剩下來的部分，寫到的都是吉加墨要為

死亡一事找到答案。

死亡這個問題，讓吉加墨去找烏特那庇什提，因為烏特那庇什提是唯一不會經歷死的人。吉加墨問烏特那庇什提何以他不會死，導致烏特那庇什提向他講到他遇到洪水的經歷（史詩的第十一塊泥版）。

烏特那庇什提在回答吉加墨的時候，講到眾神決定用洪水來對付人類的那個時候。然而，當時伊亞（Ea）卻聯絡一位虔誠拜他的信徒，告訴烏特那庇什提要建造一艘船，載著當地的居民和動物渡過洪水的肆虐。這艘方舟的形狀是個龐大的立方體。烏特那庇什提只用了七天就造好了方舟，然後把生活用品裝上船，但更重要的是，他也將自己的家人和動物帶上了船。當船內一切裝載就緒後，駭人的大雨開始傾洩而下。甚至眾神都「因暴雨膽戰心驚」。暴雨延續了七日，然後船停在「尼馬什山」（Mount Nimush）上。這時候，烏特那庇什提連續放出了好幾批鳥——每次兩隻白鴿再跟上一隻燕子——要看看乾地露出來了沒有。最後一隻鳥完成任務之後，他們就下了船。他們下船後第一件事就是獻祭，這叫眾神大為喜悅，因為他們極度渴望得到人類的關注。不過，恩利爾（Enlil）卻一點都不歡喜，並指責伊亞說他出賣了同僚神祇。即使如此，伊亞仍然有辦法平息恩利爾的不悅，於是恩利爾決定把不死（immortality）賜給烏特那庇什提和他的妻子。整個故事雖然引人入勝，卻讓吉加墨很沮喪，因為現在他知道烏特那庇什提的不死之身是無法再重複出現了。吉加墨自己用這種方法是不會找到答案的。

不過，吉加墨原本並不相信，單靠「風土」（the place）本身並不能保他不死，直到後來他發覺自己甚至連死亡的遠親，就是沉睡，他都躲避不了。吉加墨睡著了，這叫他相信，死亡已經離他不遠了。

然而，吉加墨在回家的路上，烏特那庇什提告訴他水底有一棵植物，似乎擁有能力保存人的生命。雖然吉加墨成功取得了那棵植物，卻來了一條蛇把它偷走了（這情節可能解釋了何以蛇似乎可以藉著脫皮，重獲新生）。故事結尾，吉加墨接受了一個事實，就是他不曾永遠活著，除非靠他的豐功偉業名垂千古。⁵

與創世記六至九章的關聯：我們不能否認，《吉加墨史詩》與聖經的洪水故事之間多有類似。另一方面，當我們將兩個故事加以比對時，也會浮現若干清楚的分別。以下我們會依循聖經記載的情節，同時處理這二方面的問題。

就像恩利爾一樣，耶和華也決定用一場災難性的洪水叫審判落到受造的人身上。不過，他們的動機卻大不相同。恩利爾是厭倦了人的「噪音」，可能是由於人聚居太過密集的緣故。但聖經的記載是將洪水放在人類創造的架構中來看，聖經鼓勵人要生養眾多（創一28）。而聖經說到出現洪水的動機，則是由於道德的原因，而不是由於神覺得不痛快。聖經中洪水的故事一開始是這麼說的：「耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡」（創六5）。出自美索不達米亞的文本，完全沒提到這個故事在道德方面的意涵。其實，若真有甚麼的話，我們可以勉強說，《吉加墨史詩》描

寫恩利爾和眾神做錯了事，因而要為後果付出代價。

在選擇各自的「洪水英雄」這方面，也凸顯了兩份記載之間顯著的不同。美索不達米亞的記載中，智慧之神下凡，祕密透露跟隨他的信眾有洪水將至。聖經的記載中，耶和華這位降下洪水的神，也正是洪水之後，向那位「義人」挪亞（創六9）保證人類一定會保存下去的同一位神。

二個故事，在多處相似之中，也有許多差別存在。二個故事都提到造船，都提到洪水延續的時間，以及把動物和其他人帶上船去，但其中的細節卻多有不同。

我們比較二者都論到獻祭的記載，就足以具體說明其中一段經文，既相似又有極大不同。相似的地方就在它們都提到洪水英雄下船後做的頭一件事，就是給他們的神或神祇獻祭。可是，美索不達米亞和聖經的記載最根本的不同，是它描寫眾神祇對獻祭的反應。畢竟，美索不達米亞的神祇得依賴人獻的祭物當作供養。簡言之，眾神祇會餓是因為人被毀滅了，因此當祭壇的火生起時，史詩就說到：

眾神嗅到香味，

眾神嗅到甜美的香味，

眾神都像蒼蠅般簇擁在獻祭的人周圍。⁶

也許，這二份記載之間最鮮明的相似之處，就是都用到鳥來測定到底洪水退了沒有。根據聖經的經文記載：

過了四十天，挪亞開了方舟的窗戶，放出一隻烏鴉去；那烏鴉飛來飛去，直到地上的水都乾了。他又放出一隻鴿子去，要看看水從地上退了沒有。但遍地上都是水，鴿子找不著落腳之地，就回到方舟挪亞那裡，挪亞伸手把鴿子接進方舟來。他又等了七天，再把鴿子從方舟放出去。到了晚上，鴿子回到他那裡，嘴裡叨著一個新擰下來的橄欖葉子，挪亞就知道地上的水退了。他又等了七天，放出鴿子去，鴿子就不再回來了。（創八6-12）

《吉加墨史詩》中，方舟停在尼馬什山上，過了六天，我們聽到下面這段紀錄：

第七天來到，

我放了一隻鴿子出去，

鴿子飛出去，又回來了，

牠看不見可著陸的地方，便折返回來。

我又放了一隻燕子出去，

燕子飛出去，又回來了，

牠也看不見可著陸的地方，便折返回來。

我打發一隻烏鴉出去，

烏鴉飛出去，看到水勢漸退，

烏鴉又吃，又四處盤旋，又排泄糞便，

就沒有再折返回來了。

雖然每份記載對鳥飛出去的次序有所不同（烏鴉、白鴿；白鴿、白鴿；燕子、烏鴉），可是這段相似的記載，並不能用巧合或是古代文化常見的習俗來加以解釋。我們必須要尋找另外一種解釋，這就是我們現在要來探討的議題。

古代近東與創世記這二種記載之間的關係

我們要怎麼樣來理解古代近東有關洪水的一些故事之間的關係，才是最好的？特別是與創世記的記載有關的理解？儘管它們之間有所不同，但它們之間相似的程度也到了不容我們加以忽視的地步，但就因為它們太相似了，所以唯一的解釋就只有：創世記全是從古美索不達米亞的神話借用和改編而來的嗎？

第一，我們必須承認，這也是所有處理這問題的人都當承認的。我們在評價這些文本之間的關係時，不可以太過武斷。換句話說，我們無法證明自己對事情的解釋毫無疑點。其實，我們將它們想成甚麼樣的關係，在很大程度上是被我們的一些預設（presuppositions）所塑造的。我們可以怎麼樣理解這種關係，是有諸多限制的，由於知識本身特性的關係，有某些詮釋就被排除，甚至不太可能出現了。例如，《吉加墨史詩》不太可能是借用了聖經中洪水的記載：首先，美索不達米亞傳統所源自的美索不達米亞文獻，都是在創世記寫成很久之前就存在了。此外，很少看到先進的文化會向某個比它低下的文化去取經。比較可能的是，無名小鎮

在文化上會受到紐約市的影響，而非反過來影響紐約市，而在古代世界，以色列就是無名小鎮，而巴比倫則是紐約市。

不過，除了簡單下結論說，聖經是取材自巴比倫，應該還有更多的選項才對。有一種可能性與之旗鼓相當的解釋是，這二種傳統都在回溯同一件真實的事件。說到這裡，我會先避開洪水本身特性的問題，意思是說，洪水到底是在局部地區一場超大型的洪水，還是一場普世性的大洪水。不管是哪一種，洪水都在生還者心中留下刻骨銘心的回憶。整個洪水故事和對它的詮釋勢必會世代相傳下來。從聖經如何看人的觀點來看這場洪水，有可能得出下面這種假設性的情境重建：

「洪水之後，人類從挪亞和他一家繁衍而下的方式，和更早的人從亞當繁衍而下的方式一樣。挪亞的後裔，就像亞當的後裔一樣，最後也分成兩個群體，一群人跟從了神，另一群人則離棄了神。離棄神的那群人採用了自己的宗教觀點，屬於多神偶像崇拜的觀點。洪水故事世代代繼續傳承下來，但對故事的解釋，卻為了迎合新的宗教觀點而有所改變。《吉加墨史詩》和其他古代近東的洪水傳統，就是這種傳統的代表，這種傳統是從多神宗教體制的眼光來憶述那場洪水，而創世記的記載，則是由後來那些敬拜耶和華的人用文字寫下屬於他們對洪水的一種詮釋。」

人是否接受這種或那種記載，或全盤否定，這關係到他或她自己的宗教觀點，其中也包括對聖經權威的本質如何評價的問題。任何一種對聖經和美索不達米亞傳統之間異同的

理解模式，都不太可能得到證實。不過，這裡的討論卻說明了，有人認為「以色列只是從美索不達米亞的故事取材過來，再將它調整適應以色列自己的觀點」的這種立場，並不是唯一可能的結論。

本章所採取的觀點有利於我們對洪水故事的了解。如果我們按照美索不達米亞記載的角度，來研究聖經的記載，就看到它們各自在對神性的描寫上所呈現的對照，比之前還要更鮮明。雖然耶和華啟示自己是一位審判罪惡的神，卻不像恩利爾那樣反覆無常。在聖經的記載中，凡提到審判的上下文，我們就會找到恩典；這在古代近東的記載上是根本看不到的。

（第五章的釋經原則和進深閱讀，可見於第六章的結尾〔見本書136至137頁〕）

第六章 亞伯拉罕與努西 族長自己文化處境中的習俗

第四和第五章中，我們分別查考了古代有關創造和洪水的一些故事之間的異同。在我們探討創世記的古代近東背景的最後這一部分時，我們要看的是另外一個不太一樣的主題，那就是，我們從創世記所觀察到的文化習俗，與古代近東其他地區的文化習俗之間，要如何來進行比較。在這方面最刻不容緩的一個問題就是：族長的出現與聖經提到他們的那個年代是否吻合？這種比較研究還有另外一個好處，就是進一步具體說明了有一些對我們而言似乎很陌生的聖經習俗。

我們能否定出亞伯拉罕的年代？

要在時間的軸線上把亞伯拉罕放進去，這有沒有可能？為此，我們能不能替聖經中任何一起事件定出一個絕對的日期，而非相對的日期？相對的日期是指，某事件相對於別的事件發生的日期的先後。聖經提到的日期，都是相對於其他

事件的日期。舉個例子，不妨讓我們來看看出埃及的日期。論到出埃及的日期，列王紀上六章1節可能是最重要的證據：

以色列人出埃及地後四百八十年，所羅門作以色列王第四年西弗月，就是二月，開工建造耶和華的殿。

這類相對的日期，固然有助我們設想聖經不同事件之間的年代關係，卻不容許我們把它放進我們的時間軸線上；這意思是，它不容許我們替這個事件定出一個絕對的日期。

絕對的日期可以讓我們曉得某個事件發生距離今天到底有多久。制定曆法的方式不止一種，但我們大多數人熟悉的，是一種定出絕對日期的系統，就是用耶穌基督的降生作為一個時間定位點。我寫這本書的年份是A.D.（「主後」）二〇〇四年。¹而正如眾所周知，基督出生前的日期是據此往回數，稱為B.C.（“before Christ”，「主前」）。近來，有人反對這種「基督教」的時間標示方式，因此，在某些圈子，A.D.和B.C.分別被換成了C.E.（「公元」）和B.C.E.（「公元前」）。

擺在我們眼前的問題是，我們能否將聖經所定的相對日期，轉換為絕對的日期？好讓我們曉得，就我們的時間定位來看，這些事件到底發生在甚麼時候？

針對這一點，我們要來看看其他古代近東有關年代的文本。埃及、亞述、巴比倫和其他以色列鄰邦都保存了一些歷史和年代的記錄。這些記錄，就像聖經的記錄一樣，時間上

都是相對，而非絕對的。不過，從相對年表轉換為絕對年表的關鍵，係來自一份亞述的文本。

亞述人保存下來的是我們現在稱作年號（*limu*）的多張表單。這些表單所記錄的某些事件中，標示了某位亞述王在位時或某位政府官員在任時的某個年代。這些年號的表單可見於《亞述命名年表》（Assyrian Eponym Canon），涵蓋了公元前九一〇至六一二年間以人命名的事件。其中有一年的重大事件是月蝕，這讓天文學家可以用我們使用的絕對曆法定出是發生在哪一年：公元前七六三年（六月十五／十六日）。²

長話短說，有了這個固定的日期，只要我們開始依循這個軌跡，來對待所有其他已經定好的相對日期，就可以讓我們確定出亞述歷史上好多個其他的日期。對聖經的年表意義相當重大的一個事實是，聖經包含了一些年代的指標，是轉換為亞述歷史所用到的指標。此外，亞述歷史也提到與一些以色列王的來往。最引人注意的可能是，它曾提到人稱摩諾里特碑銘（Monolith Inscription）裡所寫到的撒縵以色列三世（Shalmaneser III），他在敘利亞戰役中遇到一位以色列王，名叫亞哈（Ahab；公元前853年）。在一份考古文物黑方尖碑（Black Obelisk）的碑文中出現耶戶王的時候，也提到同一位亞述王。一旦將這些事件按照絕對時間的年表定下來，那麼聖經中有一些別的相對日期，也可以用這種絕對年表來編排。

這樣一來，我們就能夠把所羅門在位第四年（見上文提到的王上六1）定為是公元前九六六年。如果我們按照該節經文字面意思所說的四百八十年來換算，那麼出埃及的時間勢

必會發生在公元前十五世紀（ $966 + 480 =$ 公元前1446年）。³

當我們試圖要定出亞伯拉罕的時代，還有一小段重要的資訊，就是出埃及記十二章40節：以色列人住在埃及共有四百三十年。

因此，我們得將公元前一四四六年，加上四百三十年，然後便得出公元前一八七六年，看成是雅各、約瑟和其餘家人離開迦南前往埃及的時間。如果我們再加上二百九十年，代表亞伯拉罕與其他族長在迦南地一生所度過的年歲，最終便可得出亞伯拉罕是在公元前二一六六年出生的，因而可以推算出他抵達巴勒斯坦的時間是在公元前二〇九一年（創十二4-5）。

這些精確俐落的日期即使有聖經的根據，卻並非毫無疑義。舉例而言，聖經中的數字似乎都是約略的數字。但即使把這個因素考慮進來，日期的改動最多也只有幾十年。第二，抄本的異文也會影響到日期；例如，七十士譯本對出埃及記十二章40節中四百三十年的理解，不只包括了在埃及的時間，同時也涵蓋了族長的時期。⁴然而，即使將這些因素和其他不確定的因素考慮在內，聖經本身似乎是把族長們在巴勒斯坦的時間，定在公元前二千一百年至一千五百年之間——即公元前第二個千禧年的前半段。

問題所在

不過，對族長的這種描述，是否與公元前二千年早期的

情況相吻合？我問這個問題，是根據某些學者提出的一些具體質疑。對很多學者來說，聖經對亞伯拉罕、以撒和雅各所描繪的樣子，顯得太牽強，很難構成精確的歷史。即使他們是真人真事，但要如何才能證明呢？畢竟，他們既非統治帝國的君王，也與城市沒甚麼關聯。他們不會留下銘文，其他人就算會寫到他們，但幾千年後得以保存下來的機會也不大。唯一見證他們存在的只有聖經。難怪，對族長的存在有把握的人會分成二派，端看他們對聖經在歷史上的真確性有多大把握而定。

質疑族長真實存在的人，必定要對相關經文提出一套解釋。他們通常的回應是：那些敘事都是在公元前一千年內寫成的，目的是就以色列究竟從哪裡來，構想出一套它早期的歷史。

不過，如果情況是這樣，那麼在描寫到族長的時候，應該會用一種與活在公元前一千年的人所熟悉的方式才對。但我們沒有任何指證顯示，在公元前一千年的作者，有能力或是有意要對公元前二千年的實際生活情況進行研究。因此，如果一旦可以指證出來，創世記裡族長的行為，確實符合公元前二千年的習俗，特別是這些習俗又與公元前一千年的習俗有所不同，這就提供了一個間接而有力的論證，支持聖經的準確性。如果可以指證出來，創世記裡描寫族長的行為所用的方式，會讓公元前一千年任何一位敬虔的以色列人產生質疑的話，這個論證就更加真切了。從這層上下文來看，在努西（Nuzi）發現的文獻十分重要。⁵

努西的發現

一九二〇年代期間，考古學家在今天的伊拉克北部挖掘出一部分的「約根泰佩遺址」(the site of Yorghan Tepe)。這座土丘古時的名字叫努西(Nuzi)，在這個地方很多重要的發現當中，有五千多塊楔形文字的泥版，大多是以亞甲文(Akkadian)寫成，就是當時巴比倫和亞述所使用的語言。

學者們認定努西出土的收藏，係出自公元前二千年中葉的遺物，其中包括位於王宮的儲藏室，以及某些富貴人家的泥版。努西是當時亞拉法國(the kingdom of Arrapha)的省城，亞拉法是一個比較小的國家，主要的人口是戶利安人(Hurrian)。一般都認為戶利安人係來自高加索地區(Caucasus)，因為他們的語言(以及烏拉圖語[Urartu])都與高加索地區的其他語言很相似。戶利安人採用楔形文字的書寫系統，而在那裡所發現的文本，對族長時期的研究扮演了很重要的角色。

這些泥版，尤其是出自私人儲藏室的泥版，都是一些私人和商業方面的文本，反映出戶利安人社會的一些習俗。著名的努西學者艾克勒(Barry L. Eichler)列出其中一些習俗如下：「合約條款提到某不孕婦人將一位婢女給她的丈夫為妻、後嗣要排序並對指定為長子的人給予優惠的待遇、家中的神像與家業的處分有關、生來自由的女兒可附加條件賣為奴婢，以及哈皮魯人的奴役制度(the institution of *habiruservitude*)。」⁶

正是因為這些社會習俗，吸引聖經學者將注意力放在這些文本上面。立刻引來學者注意的是，努西的各樣社會習俗與族長的行為之間，看起來有某些相似的地方。進一步的研究承諾大家可以將這些習俗說明得更清楚，或者甚至可以用某種實證的方式將族長的日期定出來，結果要麼肯定，不然就否定聖經本身所提出的年代指標。換句話說，如果族長的習俗與努西文獻所描述的習俗相符，這就可以提供一種聖經以外的論證，認定族長是真有其人，並在聖經為他們定下的那段期間實際活過。當然，這個論證的力量，取決於那些習俗是否為當時所獨有的。如果有某種習俗在公元前一千零一年仍然流行，那麼聖經的故事就有可能是在公元前一千零一年間寫成的，是憑空將以色列那些先驅虛構出來的記載，所提到的以色列先驅也是想像出來的。

明顯相似的地方：第一代研究這方面文獻的學者，因努西的習俗與族長的敘事之間看來有很明顯相似的地方而大為傾心。乍看之下，好多臚列出來的習俗都被視為有所關聯。其中包括(1)無子嗣的夫婦認領家中一個奴僕作為後嗣(參創十五)、(2)亞伯拉罕娶了自己的「妹妹」撒拉為妻，似乎是反映出努西所謂的「妻妹婚約」(*wife-sister contracts*)、(3)擁有家中的神像，就表示有權繼承產業(參創三十一-33-34)，及(4)有權出賣自己長子的名分。主張其中有非常相似之處的學者，認為努西的文本為族長歷史確實有跡可徵提供了證據。他們相信二者相似之處確有其事，同時也是公元前一千五百年至二千年那段期間獨有的習俗。⁷

為了更具體說明這個觀點，我會更詳盡地描述其中一種我們討論到的習俗，就是「妻妹婚約」，這種習俗應該可以闡明亞伯拉罕和撒拉之間的關係。

根據他們的發現，其中像史佩澤（Ephraim Speiser）這樣的學者就主張，努西的泥版將撒拉與亞伯拉罕的關係視為一種妻妹關係。⁸史佩澤指出在一份合約中，有一個哥哥用四十舍客勒的價錢，把自己的妹妹賣給別人作妹子，他又指出在另一份合約（婚約）中，提到同一個哥哥又以四十舍客勒的價錢把同一位妹妹賣給同一個認領她為妹子的人作妻子。故此，照史佩澤的看法，在努西當地，這位女子既是那個人的妹妹，又是他的妻子。史佩澤相信，這類清楚的證據，從其他認領為妹子的合約，雖然沒那麼清楚，也可以得到佐證。史佩澤覺得這類妻妹的關係，是用來鞏固那對男女之間在法律上緊密關係的一種方式。

史佩澤將這些泥版文獻拿來理解亞伯拉罕和撒拉的關係。亞伯拉罕曾有二次為了保護自己不受到即將臨到的傷害，稱呼撒拉是自己的妹子，而非他的妻子（創十二10-20，二十一1-18）。根據史佩澤的看法，撒拉看起來就像是亞伯拉罕的「妻妹」，這就表示族長社會也是按照和努西相同的一套習俗在運作，所以他把族長的敘事定在公元前一千五百年至二千年。一些重量級的學者最初也支持這個觀點，從布賴特（John Bright）這位二十世紀中葉著名的聖經歷史學家再三被人引用的一句名言，就可以充分說明這種早期的樂觀主義：「證據逼我們得出一個結論：族長敘事真實反映的是公

元前二千年當時的社會習俗，而非以色列後期的習俗。」⁹可是，沒過多久，這種論證的弱點便被暴露出來。

早期的曲解和實際的分別：隨著時間過去，對努西的文本研究得更深入，起初對這種相似之處興奮不已的熱潮，看來尚言之過早。一旦將這些習俗放在它們各自的社會處境中來研究，就證明它們之間並不如原本所想像的那麼接近了。

論到應該有「妻妹」制度這個特定的習俗，現在很清楚知道的是，努西泥版對我們理解亞伯拉罕和撒拉的關係，並沒有甚麼幫助。舉一個例子來說，史佩澤必須主張，後來將創世記經文傳遞下來的人，都不了解古代的習俗，因而將亞伯拉罕的計謀當成是欺騙。但它不折不扣就是欺騙。他並沒有認領撒拉作他妹妹，然後又認她為自己的妻。此外，針對認領這個主題，目前我們有十一塊相關的努西泥版，我們就發現當時的人與女子簽訂認領為妹子的合約，並不是要讓他們可以娶這些女子為妻，當時的人反倒是將年輕的女子買來作妹子，為的是將來可以再把她們賣給別人作妻子（從中收取嫁妝，金額很有可能高於買她們來作妹子所付的價錢）。原先那個家庭想必是急需用錢，因而買方才買得到賣出那位女子的權利，也因此，他將來才有辦法獲得一筆更高額的補償，而賣出少女的一方也及時得到一筆錢。

因此，若單就這種社會習俗的情況來看，深入研究聖經和努西的文本之後，顯示出二者習俗之間的平行相似，並非實情。若以其他許多習俗的情況來看，有一些深入的研究已經顯示，這些習俗並非公元前一千五百年至二千年獨有的習

俗，於公元前一千年也發現有這些習俗。這樣一來，就不容許大家用這些平行相似，來為這些論到族長的素材是何時產生的，定出一個更早的年代，而非一個較晚的年代。像湯普森（Thomas L. Thompson）和范塞特斯（John Van Seters）這些將聖經裡的故事看成是把事後虛構的情節往回投射到過去的學者，就用這一點來支持他們自己的論點。¹⁰

其實，我們需要感謝這些學者，是他們指出來，在族長敘事和努西文本之間進行某些比對的謬誤。可是，其中很多學者又矯枉過正了，因為他們認為這當中並沒有任何有用的平行對照之處。正好相反，還是有不少聖經外的文本，包括出自努西的文本，可以證實創世記在陳述族長這部分，確有其歷史的真確性。¹¹發現平行相近的習俗，不論它們是否屬於公元前一千五百年至二千年獨有的習俗，也都有助於我們了解某些聖經人物行事的動機。

古代文本平行對照的用處

我們再來探討證據，就是那些可以幫助我們欣賞族長敘事具有歷史真實性的證據之前，我們先來看看這些古代文本，在我們研究時，如何提供了另外一種用處。這意思是說，這些文本有助於我們了解族長之所以會那麼做的原因。以下很快舉三個例子來說明：

認領家中的僕人為後嗣：創世記第十五章中，神來向亞伯拉罕保證，必定應驗祂所應許的，就是賜給這對年邁的

夫婦一個孩子。亞伯拉罕隨即的反應表明，他對神是否真能做這件事，已經失去了信心：

主耶和華啊，我既無子，你還賜我甚麼呢？並且要承受我家業的是大馬士革人以利以謝。你沒有給我兒子；那生在我家中的人就是我的後嗣。（創十五2-3）

努西的泥版幫助我們了解當時究竟是怎麼回事。從泥版上我們得知，無子嗣的夫婦可以認領家中的僕人，那僕人要在他們年老時照顧他們，並且埋葬他們。然後，那僕人便可繼承產業。本質上，亞伯拉罕係利用當時一種社會習俗，試圖為自己打造出一個後嗣。¹²

不過，神對亞伯拉罕另有計劃，讓他不必依靠以利以謝來照顧他的晚年。神再次肯定祂所應許的，就是撒拉和亞伯拉罕必定會有一個自己生的孩子。為了強調祂應許的能力，神行了一個叫我們震撼到深感怪異的儀式。

走過分開兩半的動物：亞伯拉罕要求神保證，他一定會有一個後裔，神為了回應他的要求，指示這位族長取來「一隻三年的母牛，一隻三年的母山羊，一隻三年的公綿羊，一隻斑鳩，一隻雛鴿」（創十五9）。然後亞伯拉罕把牠們殺了，切成兩半，只有鳥沒有劈開。然後，有冒煙的爐並燒著的火把，從那些肉塊中經過，而神也再次確定祂在約中所應許的。

這段情節令現代人難以接受。這到底是怎麼回事？這個儀式可以參考古代近東的文獻來加以說明，但這次參考的不是努西的文獻，而是亞拉拿（Alalakh）、馬里（Mari）和赫人（Hatti）的文獻，這些文本都是出自公元前二千年。¹³

這份「亞拉拿文本」係出自公元前十七世紀，一向被翻譯成：「亞班（Abban）向伊阿里林（Iarimlim）起誓，並割斷一隻羊的頸項（說）：『如果我收回對你的應許（就讓我如此身亡）！』」¹⁴

它與創世記第十五章相似的地方，在於祭物和訂立約書之間的關聯。特別是，我們看到優勢的一方（在亞拉拿文本中指的是亞班）保證會履行雙方的協議，起一種咒詛自己的誓。在創世記中，神就是用火與煙的形態，起了一個將咒詛落在自己身上的誓。

不過，這裡並沒有提到走過分開兩半的動物。故此，我們要訴諸另外一份古代近東的文本，這次是源自赫人的文本。其中有一份文本描寫戰敗一方所舉行的一種儀式，說道：

如果軍隊被敵人打敗了，便要「背向」河舉行一場儀式，內容如下：他們要「切開」一個人、一隻山羊、一隻小狗，及一隻小豬；要把切開的其中一半放在河這邊，另一半放在河那邊，在牠們前面造一道門……木製的，伸出……在門上。然後要在河二邊的門前分別點上火，讓軍隊從中間走過，當軍隊來到河邊時，就用河水灑在身上。¹⁵

當我們把這些和其他相似的文本與創世記第十五章放在一起研究時，我們就能夠明白這種屠殺動物，然後神從中間走過去的這種儀式其中的含意。正如古代近東的一些例子，神是在展示一種咒詛自己的儀式，其實是要說，如果祂不遵守所應許的，神的下場就要像那些被殺並被切開的動物一樣。神是用當時所熟知的一種習俗，向亞伯拉罕再次提出保證。

娶第二個妻子：儘管創世記第十五章中，神用了極不尋常的方式向亞伯拉罕保證，祂履行應許的心意，但在下一章我們會看到亞伯拉罕卻心生懷疑。他和撒拉逐漸老邁，因此他很難相信撒拉還可以生養兒女。因此，他們用了另外一個古代社會的習俗，來解決這個困局，就是娶第二個妻子，又稱為納妾。妾的名字叫夏甲，後來生了一個兒子，名叫以實瑪利。

努西的泥版又再次提供了與族長的習俗相似平行的記載。漢密爾頓（Hamilton）引述一份努西的文本，寫到：「如果姬琳妮努（Gilimnimu，即新娘）不能生育，她就要為善尼馬（Shennima，即新郎）從N/Lullu地（該處有最上等的奴隸）娶一個女子為妻。」¹⁶

這段引述確認了一項事實，就是亞伯拉罕運用了一種在公元前一千五百年至二千年間十分通行的習俗。我們藉著對當時一些習俗的認識，就更清楚了解族長心中的想法是甚麼。亞伯拉罕拒絕在這一點上信靠耶和華，因此他試圖按照當時的習俗，打造出一個後裔。¹⁷

結論

我們在第三份的比較研究中（前兩份的比較研究，請參考第四和第五章），遇到的是一種不同類別的議題。我們把聖經對族長生平的描述，放在一個在年代上有相關的素材所構成的背景下來檢視。目的是為了測出這些描述是否真的屬實。背後的假設是：如果族長是真有其人，那麼他們的行事為人會像當時的人一樣。我們的結論則是肯定的。雖然在過去，這些相似的地方可能被過分強調了，但以我們現有的知識，還是鼓勵我們接受的一種想法是：經文描述族長的方式與當時的人相當一致。

釋經原則

1. 根據可資比較的古代近東文獻來研讀創世記。相關的背景資料可以在最佳的註釋書以及 *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* 中找到。
2. 多加留意聖經與古代近東記載之間的異同。
3. 先根據古代平行的文獻來讀創造和洪水的記載，然後再與現代科學上的假設作出比較。
4. 根據盡可能所取得更廣泛的古代近東資料，來研究創世記的歷史內容。

進深閱讀

相關文本的英文譯本

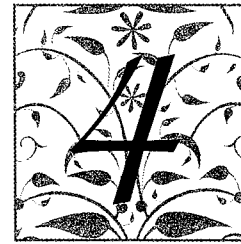
- Arnold, Bill T. and Bryan E. Beyer. *Readings from the Ancient Near East*. Grand Rapids: Baker, 2002.
- Dalley, Stephanie. *Myths from Mesopotamia: Creation, the Flood, Gilgamesh, and Others*. Oxford: Oxford University Press, 1989.
- Hallo, William W., and K. Lawson Younger Jr. *The Context of Scripture*. 3 vols. Leiden: Brill, 1997-2002.
- Pritchard, James B. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament with Supplement*, 3rd ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1969.

輔助文獻

- Clifford, Richard J. *Creation Accounts in the Ancient Near East and in the Bible*. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association, 1994.
- Eichler, Barry L. "Nuzi and the Bible: A Retrospective." In H. Behrens et al., eds. *DUMU-È-DUB-BA-A: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*. Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund, 1989.
- Heidel, Alexander. *The Babylonian Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1942.

- Lambert, W. G., and A. R. Millard. *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1999.
- Levenson, Jon D. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988.
- Selman, Martin J. "Comparative Customs and the Patriarchal Age." In A. Millard and D. J. Wiseman, eds. *Essays on the Patriarchal Narratives*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1980.
- Tigay, Jeffrey H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- Walton, John H., Victor H. Matthews and Mark W. Chavalas. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000.

PART



讀創世記，讀神的故事





我們現在開始讀創世記，過程中要不斷留心前面幾章已探討過的原則和背景。但本書並不像一本完備的註釋書，有餘地留連在細節的討論上，因此我會示範一種通用的方法來接近經文，讓更細膩的詮釋可以在經文中發生。

創世記是神與祂所造的人之間維繫持久關係的故事。雖然人持續犯罪，神卻堅決要賜福給他們。這是統攝整卷創世記的一個主題，讓整個故事前後連貫。

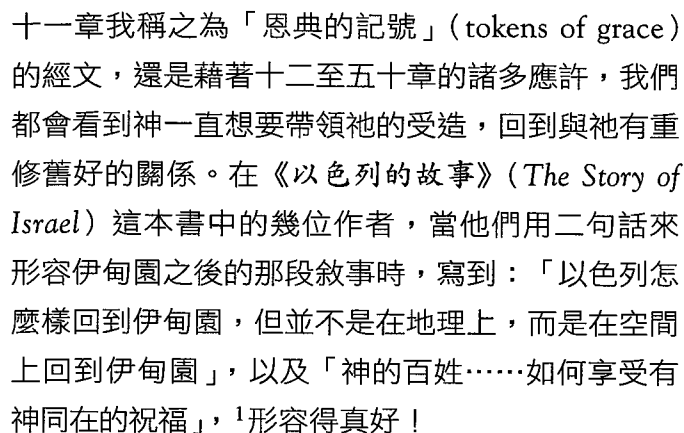
我會分三部分來介紹創世記：太古歷史、族長敘事、及約瑟的故事。這三部分因它們本身的主題和文學風格而彼此有別。創世記一至十一章，雖然文字的篇幅精簡，卻涵蓋了一段極長卻不確定的期間。在第一位族長出場時，整個敘事的速度放慢下來，以撒和雅各的故事也都延續同樣的節奏（創十二-三十六）。約瑟的故事（創三十七-五十）則與前面這種像小說一樣的敘述有所不同，它與用橋段

的方式來表達族長的一些敘事，形成鮮明的對照。

讀這三部分，很容易把它們當成彼此各不相干的段落來讀，但這麼做是錯的。雖然這三部分都提出了自己獨特的側重點，但有一個貫穿其中的主題就是：神賜福、失去神的賜福、以及恢復神的賜福。

創世記一至二章，就是創造這段記載，描寫的是神如何藉著創造人，並將他們安置在園中的方式來賜福給人，這園子可滿足他們一切的需要。最重要的是，他們蒙神賜的福是：與神有一種存活與和諧的關係。他們活在神的園中，有神的同在。

創世記第三章敘述的是，因著人故意悖逆神，而中斷了神的賜福。從這裡，我們看到一種模式，一直延續到第十一章，然後延伸到族長敘事和之後的經文。神一貫的立場是要審判罪惡；祂不會放任人的悖逆而不予理會。不過，神也沒有將人完全棄絕。神用祂的福，緊追著人不放。不論是藉著三至



第七章 太古歷史

創世記一至十一章

七日創造。有一個人用塵土造成，然後吹入神的氣息；有一個女人從男人的肋骨成形。有一條蛇不知從何而來，在伊甸園裡傳說惡事。神的眾子與人的女兒交合，生出偉人(giants)。挪亞靠一隻方舟，渡過一場滅命的洪水，方舟上充滿各樣動物的代表。有一座塔通天。有一群人幾乎都活上千年。我們在聖經頭十一章中，遇到很多奇事，這些不過是初步列出來的奇事。

這十一章裡的家譜，是循著一條嬗遞的譜系排列，並未詳盡列出每一代的姓氏，因此這些家譜無法讓我們得知創造究竟是何時發生的。即便如此，可以確定的是，創世記一至十一章所涵蓋的這段期間，比起第十二章（亞伯拉罕）起一直到今天所涵蓋的時間還要更長！難怪，會留下很多問題給我們。有些經典的問題有：「恐龍是怎麼回事？」「亞當和夏娃的兒女與甚麼人結婚？」「蛇是甚麼？牠從何而來？牠持的這種態度又從何而來？」這其中有些問題無從回答；聖

經根本不在意這些問題。另外有一些問題，我們可以做出有道理的猜測。可是，在很多情況下，我們必須容許在釋經上有一些彈性。但可惜的是，創世記一至十一章裡一些費解的經文，常常成為基督徒之間惡意攻訐的戰場。

因此，在心存惶恐、滿懷謙卑的心情下，我根據我們討論至今的這種研究方法，開始用一種詮釋的角度來解讀創世記一至十一章。如果你也用現代人用的一種譯本一起來讀創世記一至十一章，那麼在閱讀下面這段文章時，你必定會從中得著很大的益處。

創世記一至二章：創造萬物

故事一開始，講到神創造天地和人類。故事講述的方式，是要凸顯神將極大的福賜給亞當和夏娃。賜給亞當和夏娃的不只是讓他們存活，更是叫他們在神的面前，活出一種豐盛而有活力的生命。

聖經一開始，出現了二段有關創造的記載：頭一段出現在創世記一章1節至二章4節上，緊接著是第二段，從創世記二章4節下一直到第二章結束。我們已經談過，這兩段記載可能是出自二種不同的資料來源；不過，我們的結論是，我們現有的二段記載，是從二種不同的角度，一段是從天地受造的角度，另一段則聚焦在人的受造。

第一段記載敘述神創造了整個現實存在的一切，令人嘆為觀止。不過，頭幾節經文卻出現一處含混的地方。若比較

不同的英文譯本（並留意譯本的註腳），含混的地方就更明顯了。目前風行的《新國際譯本》（NIV）寫道：

起初，神創造諸天與這地。如今，這地是空虛而混沌的。（直譯NIV）

《新修訂標準譯本》（NRSV）則表述了另外一種可能的意思：

起初，當神創造諸天與這地的時候，這地是個混沌空虛的東西。（直譯NRSV）

這個分別看起來微不足道，人們卻拿來大做文章。NRSV的譯法所代表的傳統，暗示了神在展開創造行動的時候，有一個未成形的大地已經存在。然而，NIV的譯法則採用一般所稱的「從無造出有」（*creatio ex nihilo*, *creation from nothing*）的看法。

真相是，這兩種讀法都有可能，我們無法單從文法得出定論。翻譯聖經的人就依據其他的考量來取用線索。想要照NRSV譯文來理解的人，確實指出了一件事實，就是其他古代近東的創造故事（參見第四章），都預先假定物質早已和造物的那位神祇同時存在了。對一些堅決主張聖經才是終極權威的人來說，後期的聖經文本（來十一3；啟四11）以及早期的聖經詮釋（馬加比二書七28），對創造的理解，都是

從無變有的，而非從已經存在的東西造出來的。¹無論如何，就算經文沒有明說物質是從無造出來的，我們仍然想像得到，古代的讀者勢必也了解，太古的一切材質都是神所造的。不然，還會從哪裡來？

因此，創世記第一章在第1節提出一句概括的聲明，就是「神創造天地」，然後再開始講述整個故事更細節的部分，其中神造的第一樣東西是物質，是「空虛混沌的物質」(formless and empty mass)被「淵面」(deep waters)覆蓋的東西。希伯來文「空虛混沌的物質」這個詞彙，是 *tohu vabohu*，我喜歡把它形容為「一團東西」(the blob)。

神從這團東西，精心雕琢出這個世界，精美絕倫。其實，神施展祂的能量叫天地成形時，我們可以想像成有一位曠世的藝術家正在匠心獨運。(後來，在人墮落陷入罪中之後，神是藝術家這個隱喻，就轉變成神是位戰士)。

神把這團東西拿來塑造出今天我們所熟知的這個世界。祂是用自己話語的大能來成就這大工。祂說要有，事就成了。經文把這件事敘述為「六日之工」(the work of six days)。

很多現代的讀者都厭棄「六日創造」(the six days of creation)他們質疑創造怎麼可能這麼快就完成。有趣的是，在十九世紀達爾文(Charles Darwin)的著作問世之前，這個問題正好是反過來的。例如，十六世紀時，加爾文(John Calvin)遇到對聖經記載抱持懷疑的看法，其原因居然是神哪裡需要花這麼長的時間來創造。對很多十六世紀的

讀者來說，聖經的記載似乎很荒謬，因為他們都知道神若願意，祂可以在瞬間就造出天地。

這其中的差別當然和現代科學的發現有關。科學研究的結論是，這世界很古老，叫天地發生成形的過程需時甚久，人在這個過程中是比較後期才出現的，而且人本身也是經過長時間演化的產物。科學解釋創造的模型，似乎與聖經的描述相互抵觸。但事情真是這樣嗎？

有些神學家即刻採取某種護教立場，力圖就科學解釋模型的真確性提出質疑。不過，頭腦較冷靜的人則針對創世記一至二章如何詮釋提出質疑。他們拿一些科學新發現當成可乘之機，不用來查驗創世記記載的真實性，反倒用來查驗傳統的詮釋是否正確。

其實，只要稍微瀏覽一下創世記第一章，應該就會引發詮釋聖經的人問到：「希伯來文 *yom* (日、天) 這個字，是否應當解作二十四小時的一日？」畢竟，一日有二十四小時，是由太陽和月亮交替一次來界定的，但直到第四「日」，才造出太陽和月亮！有人嘗試提出來，認為當時有暫時替代的光源，其實都是詭辯。

不過，有看法認為，「日」並不是指字面意思的一日，而是指一段時間，這也有問題。這種想法，在創造記載以外有一些經文的支持，在那裡 *yom* 這個字似乎都是指著一段時間說的。但這種論證唯一的問題是，出現這個字的地方，都有類似「耶和華的日子」(*day of the Lord*) 這樣的字句。此外，創世記第一章 *yom* 這個字，都是和「有晚上，有早晨」

(and evening passed and morning came) 這句話連在一起用的。

看起來，針對創造用到的「日子」的性質，創世記本身並無意留給我們一種清楚而含糊的理解。而這種模糊，和我們從這段經文得到的整體印象相當吻合，因此，這段經文在意的並不是要告訴我們整個創造的過程。經文的原意反倒是全放在歌頌、認定一件事實上面，那就是「神是造物的主」(God is Creator)。

很清楚的是，前三日的創造和後三日的創造之間原本就有一種顯示出意圖的關係存在。前三日描述各類居住領域的受造。後三日則是敘述居住在這些領域中的受造物，因此，頭一日受造的領域（光和暗）在第四日被（日、月和眾星）充滿，第二日受造的領域（天和水）在第五日被（鳥和魚）充滿，第三日受造的領域，則在第六日被（地上的走獸和人）充滿。

第一日	第二日	第三日
光和暗	天和水	地
第四日	第五日	第六日
日、月和眾星	鳥和魚	動物和人

這次序表明，神悉心預備這天地供萬有在其中居住。這尤其凸顯出神與受造的人之間存在的特殊關係。從這層特殊關係繼續延伸出一個事實，就是其他一切被造都是一種背

景，為了要襯托亞當和夏娃的創造。不妨來思想一下，下面幾個從這段經文透露出來的訊號，都在強調人在神的創造中所佔有的特殊地位：

1. 人，明顯指明包括男人和女人（創一26-27），是按著神的形像造的。一般都承認，神的形像這個概念，是一個難以捉摸、無法精確界定的概念，但有一項毋庸置疑的事實就是，它是指著人與神有一種特別的連結，是其他的受造所無法分享的。

不過，循著對神的形像這個概念來理解，也並非全無斬獲。布魯格曼（Walter Brueggemann）曾指出，希伯來文「形像」（*tselem*）這個字，也用來指君王塑像的建立。²這意思是說，雖然君王不可能同時身在國中每個地方，但他可以在全國設立自己的塑像，提醒百姓他在掌權。從這層意義來看，神的形像可以拿來指：人是神在一切創造中的代表。我們在世上反映出神的榮耀。雖然按著神的形像被造，所具備的力量，可能不全在我們掌握之中，但它卻清楚凸顯出人在神與祂的受造之間所存在的特殊關係。

2. 第二段論到創造的記載，更細緻描述了頭一個人如何受造，而這人受造的過程也再度表明人享有與神之間一種很親密的關係。容我們先來簡短複習一下其他與此相互較勁的創造記載：《以利瑪·以利斯史詩》（*Enuma Elish*）（參見本書第四章）提到，人類是用塵土和某個悖逆魔神的血所造的。《亞楚哈西施史詩》（*Atrahasis*）（參見第四和五章），則提到人被造，是要取代一些低階神祇，做它們一直在挖掘

灌溉溝渠的工作。如今要由人來做這份苦工。這代表它們對人的身分和功能，抱持一種相當低下的看法。

另一方面，聖經用了一種高舉人的方式來描寫亞當的創造。其實，雖然亞當與其餘受造物彼此相關，這從他的身體也是由地上的塵土所造這個事實就可以具體說明，但亞當與神之間特殊的關係，可從他的身體是靠「生命的氣息」（創二7）活過來這個事實凸顯出來。

當我們談到亞當的受造十分特殊時，我們可能也注意到女人的受造也同樣特殊。畢竟，女人是從男人身體的一部分造出來的（男人的肋骨或肋旁，創二21）。這表示女人與他是同等的被造（she is his equal），女人不是從男人的頭或腳造出來的。他們從肋旁相連在一起，意思是說，都是按著神的形像造的。

3. 創造完成之後，神將一些任務託付給亞當和夏娃，這清楚表示他們是神在受造中的代理人。首先，受造中只有人與神才有一種「我—你」（I-Thou）之間的關係，才能與神之間進行對話。他們又得到明確授權，命他們成為其他受造物的「主人」（be masters；創一28-31）。完成這項任務，要靠他們二人打理伊甸園，以及亞當為動物起名字（創二15、20）。

介紹完人的受造之後，神的創造之工即告完成。接著，第一段創造的記載用一個提示來做結論：神在第七日歇了創造的工，安息了。第二段創造的記載，則從人的角度，用重新講述整個故事的方式，來強調人的重要性。我們不需要再

細看這段記載，因為我們已經從這段記載中將幾個重要的成分整合在一起了。

創造的記載到底教了我們甚麼？當我們細讀創世記一至二章，便會發現這段敘事並沒有興趣告訴我們創造的過程。有些詮釋聖經的人用一些方法，硬說這段經文解讀出來的本意，不是用來反駁現代科學對人類起源所下的結論。這不是說，從科學理論的角度來看，這些創造的記載對此隻字未提，³而是說，這並非經文主要的意義所在。在爭辯中，我們常遺漏掉聖經作者真正關心的是甚麼。畢竟，創世記一至二章是整本聖經的根基所在，是將關乎神、關乎我們、和關乎這世界的基要真理安放妥當的地方。

那麼，創造的記載到底對我們說了甚麼呢？就是：神創造了萬物！（God created creation!）創世記一至二章在歌頌神創造了全宇宙。這暗示的後果是：萬物也都要倚靠神才能存在。聖經後來的書卷堅信，凡不承認自己最終的倚靠是耶和華的人，便是十足的愚昧人（utter fools）。詩篇十四篇1節和五十三篇1節也從負面角度表達了這點。箴言一章7節則用更正面的態度言明：「敬畏耶和華是知識的開端。」創世記第一章特別讓人明白他們在天地間的地位。他們在一切事上都要完全倚靠神，也包含生命在內。

創造的記載不但告訴我們，神創造了萬物，它還告訴我們，神看所造的都「好」（見創一4、12、18、21、25、31；31節中，神造人時稱他們「甚好」）。這十分重要，因為古時的以色列人，就是這段創造的記載最早的讀者，想必

不會感受到這世界是全部都好的。今天的讀者也有同感。創造的記載告訴我們也向我們保證，這世界確實是神所造的，本是好的。惡必定是源自別處。

這段創造的記載，用一些非常根本的方式將神的本性向我們顯明了。首先，經文是從一神論（theistic）的視角，而非從自然神論（deistic）或泛神論（pantheistic）的視角來描寫神。創造記載裡面的這位神，並非創造的一部分，而是在它之上的（這與泛神論正好相反，泛神論認為神充滿一切受造之中，與受造無從區分），但神又與受造同在，涉入在祂所造的人當中（這又與自然神論相反，自然神論說到神造了這世界，所用的方法是從此任由它自行運作）。換句話說，神既超越一切，又無所不在（God is both transcendent and immanent）。

此外，神是權能（sovereign），自足（self-sufficient），又至高的（supreme）神。這與其他古代近東的宗教根本背道而馳。那些宗教都是多神信仰，意思是指信仰很多不同的神祇和女神，其中沒有一位是權能、自足、又至高的。它們彼此較勁，而這世界就是諸神彼此衝突所產生的結果（參見第四章）。

從創世記一至二章中，我們明確得知神不是一位有性別之分的存有。從古代近東宗教的處境來看，這是一種很激進的概念。畢竟，美索不達米亞、迦南、和埃及的眾神，都是由女神和神祇共同組成的。創造常會被看成是與神祇的性活動有關。不過，將聖經的神形容為男性的神或女性的神，都

不妥當。首先，耶和華並沒有身體，這在解剖學上來看，再清楚不過了。不過，即使在今天，許多人還把神想像是男性的神，其根據是舊約提到神的時候，用的都是陽性代名詞。

但是，創世記一章 27 節宣告：

神就照著自己的形像造人，
乃是照著他的形像造男造女。

這段經文並沒有說，男人是照著神的形像造的，然後女人又是照著男人的形像造的。不是這樣，男性和女性都反映出神的樣子。難怪，舊約除了更常用男性的意象來形容神之外，也會用女性的意象（例如，母親的意象，詩一三一；賽六十六 13；智慧的意象（陰性），箴一 20-33，八-九）來形容神。

因此，創造的記載承認：在神面前，男人和女人是同等的。女人除了是用男人的肋骨造出來的這層意義之外，也提到她是幫助他的人（創二 18，‘ezer），「幫助者」（helper）這個字或許最好理解為「盟友」（ally）。但不論怎樣翻譯，重要的是要明白這個詞彙並沒有暗示任何從屬（subordination）的意思。在其他地方，這個字常用來描寫神是以色列的幫助者（例如，申三十三 29；詩三十三 20，八十九 18-19 [19-20]）！

創造的記載也設立了三種基本的人類制度：婚姻、工作和安息。這三種制度都是在創造的時候並在人墮落之前設立

的，這項事實也讓我們對這些制度有更透徹的了解。

例如，亞當被造成，並安置在伊甸園之後，吩咐他「看守那園子」（創二15）。樂園並非不用勞力！不過，我們可以合理地臆測，是因為亞當和夏娃犯罪，他們的工作才開始遭遇困難，但他們原來的工作必定本身就很有成就感，也很有效果。自從人墮落後，他們就經歷到工作上的挫折。但重要的是要記得，工作並不是因墮落而產生的結果。

同樣的說法也適用在婚姻上，就是適用在一男一女之間的親密結合上（創二18-25）。婚姻涉及了一男一女離開他們的父母，組織一個新家。二人的生命結合在一起，這點從肉體上的性交可以表明出來（「二人成為一體」，創二24）。這段敘述告訴我們，婚姻，雖然有它在墮落以後衍生的問題，卻不是因咒詛而產生的結果，而是神在創造中所定下的旨意。

最後，安息日也是在創造中設立的。安息日被安進了七日創造的架構中。神六日工作，第七日安息（創二1-3）。雖然創世記的經文並沒有明示，人應該遵守創造的這種模式，但出埃及記卻說謹守第四誡的理由，是因創造的緣故（出二十8-11）。

雖然對工作、婚姻、和守安息日的本義有所了解，還是有很多問題存在，⁴但重要的是，我們留意到它們都是在創造當時就設立了。

論到創造的幾點結語：創世記一至二章，用很多的方式給整本聖經立下了根基，雖然這段經文並沒有教導我們太

多有關創造過程的事，但它確實告訴了我們很多有關「神是怎麼樣的神」、「起初世界是甚麼樣子」、「我們究竟是誰」。特別是，這段創造的記載告訴我們，神造了人，並將有意義、又夠豐盛的生命祝福他們，這正吻合貫穿整卷創世記的主題。創造的確是一個快樂的故事，可是當我們翻到創世記第三章的時候，就發現那喜樂並不持久。

創世記第三章：墮落的悲劇

當創世記寫成的時候，這世界已被罪弄得支離破碎。不管它是在摩西的時候，或是後來很久才寫成的，人們每天都在經歷別人施加的傷害，然後他們也以牙還牙。這世界根本不是個好地方。創造這段記載告訴我們，雖然沒有人能逃脫這世界的支離破碎，但是神造它的時候並非如此。創世記第三章記載了這世界怎麼會變成邪惡的地方像它現在這個樣子。

故事一開始提到蛇突然出現。立刻有一些我們沒有絲毫把握能夠回答的問題浮上心頭：蛇從哪裡來？蛇怎麼會變壞？蛇到底是何方神聖？

如果我們問：「創世記第三章原始那批讀者，對這些問題知道多少？」想必我們會坦白承認，可能他們對蛇也沒有太深的了解。新約認定那蛇就是撒但（羅十六20；啟十二9），根據我們後來對有關撒但的認識，這是很合理的。不過，論到撒但怎麼變壞一事，聖經並沒有提供任何直接的答案。從以賽亞書第十四章找答案，並不妥當，因為在那裡是

拿一個迦南神話，用來諷刺巴比倫王。若說其中的意思也包含有些天使在更早之前有過一次墮落，這觀念可能是對的，但這純粹是推測，並沒有明確的經文佐證。

就我們的目的來看，我們發覺這個故事有沒有回答上述這些問題，其實並不重要。蛇代表了定意要破壞耶和華權威的一方，這蛇並不缺乏能力，經文形容牠很狡猾（這個字與智慧有關，在箴言書裡都是用到它正面的意思）。

開始的時候，蛇用了一些目的在煽動女人的問題來質問她。蛇一開始先問：「神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？」夏娃的回應，不假思索為神辯護。神當然沒有說過這麼愚蠢的話。「園中樹上的果子，我們可以吃，惟有園當中那棵樹上的果子……」到目前為止，她回答得還算不錯，但之後她又加了一句：「神曾說：『你們不可吃，也不可摸，免得你們死。』」（創三3）

真是這樣？連摸都不行？神在甚麼地方說過這樣的話？從來沒有！夏娃是頭一個的律法主義者，她訂了一些神沒有吩咐過的律法。律法主義可能有正面的用意：如果我不摸那棵樹，我就不會吃樹上的果子。即使在今天，這個原則也適用在很多其他的地方。在保守派的猶太人中間，通常絕不會提到神的名字，免得「妄稱」（taken in vain）神的名（出二十7）。有些基督徒認為喝酒不對，免得醉酒，雖然神自己賜下酒來是叫人心喜悅（詩一〇四15）。有些場所則禁止跳舞，為的是確保未婚男女的身體不會有太親密的接觸。

甚至夏娃可能也相信自己對神的命令所提出偏律法主義

的詮釋。或許，當夏娃摸到那顆果子的時候，並沒有落入死亡，她就覺得可以安心吃了。無論如何，此時蛇完全利用了夏娃的弱點，並且控告神為了自私的目的，欺騙了所造的人。照蛇的說法，神想要讓自己獨佔知識：「因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。」（創三5）

甚麼是「分別善惡樹」？神為甚麼不准亞當和夏娃得到知識？最好的解釋，是將吃那樹上的果子理解成這是在宣示自己在道德上是自主的。換句話說，這對夫婦藉著吃果子這件事，本質上是在主張他們知道的比神更多。希伯來文「知識」這個字暗指經驗。因著吃了這果子，他們便當下經驗到「惡」（evil），把他們的道德判斷與神的判斷隔開。吃果子似乎只是件小事，但實際上卻是罪大惡極的一個舉動。因為做了，他們就在自己與神之間築起了一道障礙。

不過，整段敘事到目前為止，只說到夏娃牽涉在內。那亞當呢？男人是否居了下風，因他妻子的舉動而遭受刑罰？斷乎不是。他同樣難辭其咎，甚至還罪加一等。創世記三章6節清楚提到，在夏娃與蛇交談的時候，亞當「和她在一起」（with her），他只是保持沉默罷了。他應該打斷夏娃和蛇的談話。他應該趕走那蛇。當事情繼續發展下去，夏娃把果子遞到亞當面前的時候，亞當也吃了——沒問任何問題，沒提任何抗議。亞當和夏娃一起悖逆了造他們的主，因此他們都要承受可怕的後果。

墮落的影響：神曾警告亞當和夏娃：「只是分別善惡

樹上的果子，你不可吃，因為你吃的日子必定死！」（創二 17）。雖然亞當和夏娃沒有立即落入死亡，但他們被趕出伊甸園，就表示他們與生命樹隔絕了。他們出於塵土，也必歸回塵土，如今只是何時歸回的問題。

不過，墮落的影響遠超過肉身的死亡。墮落最先出現的後果，可從「關係」上看得出來，關係對人來說非常重要。亞當和夏娃不再能袒裸相對而不覺得羞恥。他們用無花果樹的葉子來遮蔽。他們的羞恥還延伸出對身體有一種受限的感覺，同時這種羞恥也包括了心理和靈性上的疏離。他們不再經歷到犯罪之前彼此都同樣感受到的那種親密程度。

不過，這還不是最糟的情況。亞當和夏娃這種距離，是從他們與神之間一種更嚴重的分隔衍生而來。在此之前，亞當和夏娃可以很容易靠近神並與神溝通。但現在，亞當聽到神的聲音卻逃跑了（創三 10）。他們被逐出伊甸園也暗示，他們再也沒辦法那麼容易來到神面前。

然而，事情還不只如此。神對這三方酌定了他們當得的刑罰。雖然亞當責怪夏娃，夏娃又責怪蛇（創三 11-13），但他們每一方都要為這件事負責。對蛇、亞當、和夏娃所發的咒詛，都是衝著他們身分的核心而來。

從此，蛇注定要終生「吃土」，用肚子爬行，而非用四肢行走。不過，最不利而且對未來擔負重大意義的還是，神宣告說：「我又要叫你和女人彼此為仇，你的後裔和女人的後裔也彼此為仇。女人的後裔要傷你的頭，你要傷他的腳跟。」（創三 15）

這段經文，放在它原來的情境裡，總是令人百思不解。蛇的後裔是誰？女人的後裔又是誰？蛇的頭如何會被傷到？女人的腳跟又如何會被傷到？隨著聖經歷史逐步展開，我們很快就會看到人被分成兩大群，就是敬虔的人（the godly）和不敬虔的人（the ungodly）。其實，我們從接下來創世記四至十一章的故事中，以及包含該隱和塞特在內的那些家譜中，都會看到這種一分为二，一邊很明顯是惡的，另一邊則是跟從神的（創四 17-26 及創五）。整本聖經從頭到尾都有衝突在這二群人之間不時爆發出來。

儘管創世記最初那批讀者不太可能對這場戰役的最後結果握有任何線索，但新約卻將這場戰役的最高潮，落在基督死在十字架上（參西二 15）。在耶穌被釘十字架，蛇傷了女人後裔（基督）的腳跟，但藉著受死，復活得生命，基督也傷了蛇的頭（參考本書 228-32 頁）。因這緣故，在聖經詮釋歷史中，這段經文被稱為原型福音（*protoevangelium*）。講白了，這就是神頭一次宣告將來會出現的救恩。

要留心的是，這咒詛直接擊中了蛇情慾的核心。單從這個故事我們可以猜測，蛇是有意要破壞神在祂造的人當中所擁有的權威。蛇為甚麼想要這麼做？這已超過創世記第三章所提供的資料，但對蛇的咒詛卻透露出蛇的目標不會得逞。反倒是女人的後裔最終必要毀滅蛇。

然後神將注意力轉移到女人身上。女人身懷子宮，因而天生構造上看重關係。這正是神選擇要刑罰她的地方。生命仍必出於她的子宮，但要付出代價。在生產過程中，她必要

忍受極大的痛楚。但她要忍受的還不只肉身之苦。神宣告：「你必戀慕你丈夫，你丈夫必管轄你。」（創三16）這句話常被人誤解。我們對這部分咒詛所含力量輕重的理解關鍵，在於了解女人戀慕（*desire*）的本質是甚麼。很多時候，這種戀慕會想得很浪漫。女人想與丈夫親密，但他卻以管轄回報她。此處譯作「戀慕」的希伯來文（*teshuqah*），只在另外兩處經文中用過（創四7；歌七10），四章7節因為是在同一段上下文，所以最具啟發性。創世記四章7節的主題是因罪所生的戀慕，要轄制該隱。同理，女人的戀慕，應當看成為想要轄制亞當的一種戀慕。因而這咒詛描寫的是，兩性之間的關係（甚至到今天）究竟由誰來主宰的一場權力鬥爭。

如果女人所受刑罰居於最核心的部分是「關係」，那麼亞當所受的咒詛中，「工作」就成為注目的焦點了。神之前已吩咐亞當修理伊甸園（創二15），因此用一種耕種的形式來刑罰他，從整個情景的上下文來看，堪稱合宜。正如經文翻譯得如此生動：「地必為你的緣故受咒詛；你必終身勞苦才能從地裏得吃的。地必給你長出荊棘和蒺藜來；你也要吃田間的菜蔬。你必汗流滿面才得糊口」（創三17-19）。

女人在關係上受咒詛，而男人在工作上受咒詛，這並不表示女人不該工作，或男人不在乎關係，但這可能意指，兩性對自己最深層的意義會有各自安頓的所在。無論如何，男人也會在關係上受挫，而女人也會在工作上掙扎。

不過，這一章的最高潮是在最後幾節經文才出現（創三22-24），在那裡神把他們永遠逐出伊甸園。他們的一生再

也不一樣了。神賜給人的福受到了極大的攔阻。

敘事的模式：犯罪、發話審判、恩典的記號、審判

學者注意到墮落的記載呈現出一種模式，並且會在四至十一章的四個故事中重複出現（該隱和亞伯的故事、神的眾子和人的女子的故事、洪水的故事及巴別塔的故事），這個模式敘述了(1)有罪發生，接著是(2)神發出審判的言語，但神先(3)施下恩典的記號，才(4)執行審判。從這些故事裡，我們除了看到人的罪如何中斷了神對被造的人所賜的福，同時也看到神尋找人，為了要修復與他們的關係。

我們從第三章墮落的記載中，可以看到這個模式是如何運行的：

1. 亞當和夏娃犯罪，吃了禁果。因著引誘他們行這惡事，蛇也犯了罪。
2. 因此，神用連串的咒詛，分別向蛇、亞當、和夏娃用話語宣告審判。
3. 神為亞當和夏娃用動物的皮子做成衣服，這就是恩典的記號。神在他們表現出最脆弱的地方，激勵他們。
4. 然後，神執行審判，把亞當和夏娃逐出伊甸園。

這四部的模式，可以從下面幾個故事的情節摘要中，用實例來加以說明：

該隱和亞伯：亞當和夏娃被逐出伊甸園後，生了孩子。第四章一開始提到其中二個孩子的名字：該隱和亞伯。這二個孩子完全不同，像白日和黑夜一樣。該隱是農夫，亞伯是牧羊人。雖然有一學派的詮釋主張，這故事是論到牧羊人出農夫的洋相，但這種解釋不太可能。⁵這更像一個故事，說到對神所持的態度合宜還是不合宜。

獻祭的時候，二人都帶上自己本行的產物。該隱帶了菜蔬，而亞伯帶了他羊群中的羊羔來。神只悅納了亞伯獻上的祭物，卻沒有明說原委，留給後來的讀者自己去猜。是因為亞伯的祭物帶血？還是因為這只是個隨意的決定？

這個問題的答案，在經文裡已經微妙地表達出來了。線索就在用來形容二人祭物的形容詞上。該隱取自農作物的祭物前面沒有形容詞。他帶來的是最普通的菜蔬。然而，亞伯帶來獻給主的，則是「他羊群中頭生且最好的羊」（創四4）。沒有甚麼是好到不能給神的。這個外在的禮物，反映出亞伯他內心的感恩。

該隱看起來缺乏感恩，繼續變本加厲。因此神勸他不要發怒。神拒絕該隱的祭物，本是要引導他的行為往正面的方向改變，但他的行為卻每下愈沉。罪伏在暗處，要制伏他，殘害他的內心。該隱殺了自己的弟弟，因他得了神的悅納。伊甸園後，第一樁記在經上的罪案，就是手足相殘。

如同所有犯下惡行的人一樣，該隱也設法掩蓋自己的罪行，卻徒勞無功。神揪住該隱，向他說出審判的話：「地開了口，從你手裡接受你兄弟的血。現在你必從這地受咒詛。

你種地，地不再給你效力！你必流離飄蕩在地上。」（創四11-12）換句話說，亞當受到的咒詛，因著該隱的罪，使得這咒詛更是變本加厲。

但是儘管該隱的行為卑劣，但神仍然施加恩典的記號在他身上，這記號意味神會繼續與該隱和一切有罪的人往來。該隱害怕有人會殺他，神就用一個應許立為記號：「凡殺該隱的，必遭報七倍。」雖然有人認為，這個記號和古代近東的罪犯身上所加的刺青很類似，但由於這是個恩典的記號，因此這種看法不太有可能。無論如何，經文並沒有辦法幫助我們更精確地了解這個記號真正的樣子。

不過，很清楚的是，人還是繼續犯罪。但神仍然在繼續審判罪的同時，神也持續與人往來，施下恩典。

「神的眾子」：洪水的序幕：第二個我們要來查考，發生在亞當墮落以後那段時期的故事，實在叫人猜不透。這段記載很短，卻抓住了讀者的各種想像。罪的本質顯而易見。在這裡發生了某種性方面的罪。建立起來的親密關係，卻不是合宜的關係。頭一個要問的問題是：「神的眾子」和「人的女子」到底是誰？為甚麼他們結合在一起會惹神大怒？

有一種風行的解釋認為，這種結合是指敬虔人的後裔（由第五章閃的家譜為代表）和不敬虔的人（由第四章結尾該隱的家譜作代表）之間的結合。這種解釋有可能，但它並沒有解釋，他們的親密關係所生出來的，為甚麼是非比尋常的後代。

「神的眾子」這個詞彙，通常都是指天使（詩二十九1）。如果我們把這個意思當成解釋這段經文的關鍵，那麼，這裡提到天使與人之間發生的就是不正當的結合。這比較能解釋何以他們所生的兒女被稱為偉人（Nephilim），把他們當成「上古英武有名的」偉人（創六4）來理解，才是對的。

《新生命英譯本聖經》（New Living Translation），極力將它的譯文朝這個方向的解釋來表達：「當人類在世上急速多增，神的眾子看見人類的女子美貌，就隨意挑選，娶來為妻。」⁶間約時期（intertestamental）猶太人的文獻也是依循這個方式來理解這段經文，有可能這件事也存在猶大書作者的心中，他才會說：「又有不守本位、離開自己住處的天使。」（猶6）有些人認為，耶穌曾教導天使是沒有性別的（asexual），我們可以回應的是，若細看那段經文，耶穌只有說，天使不娶、也不嫁（路二十27-40）。

無論如何，這個故事仍在闡明：因著人類的罪，最終招來洪水。這個故事引發審判的話，這話就會以洪水的方式施行出來：「我要將所造的人和走獸，並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅，因為我造他們後悔了。」

洪水：雖然洪水在創世記裡是一段獨立的記載，「神的眾子」這個橋段則是洪水的前奏，給罪提供了一個具體的例證，以致招來這場駭人的審判。我們看完這場洪水之後，就可以辨認出來我們一直在追溯的這個模式，也在「神的眾子」這段記載中顯現出來。

「神的眾子」這個事件，並不是唯一導致洪水審判的

罪。其實，很明顯是因為罪發生的強度和頻率，催促神走出了這麼激烈的一步：「耶和華見人在地上罪惡很大，終日所思想的盡都是惡。」（創六5，另可參見11-12節）神決心要毀滅人，但神要這麼做也不容易。「祂心中憂傷」（It broke his heart）（創六6）。

提完了罪之後，這段經文接著就提到神發出審判的話：「我要將所造的人和走獸，並昆蟲，以及空中的飛鳥，都從地上除滅，因為我造他們後悔了。」（創六7，另參13-21節）

在本質上，洪水是代表一種破壞創造的力量。回到創世記第一章，那裡將創造說成是神把覆蓋整個世界的眾水挪走，要形塑那團混沌的物質（tohu vabohu）。因此，洪水是一種逆轉創造的力量。

我們想要調和聖經與科學的這番努力，得出的結論，不管這是場普世性的，還是地域性的洪水，但當我們進入這段經文的世界，我們就必須得出的結論是，創世記的作者覺得萬物都被審判的眾水淹沒了——除了方舟。問題的癥結在於，這罪是普世的人都有的罪。眾水甚至淹沒了整個地區最高的山脈。若要照著作者所描述的情景將整個事件繪製出來，我們就必須想像這是場普世性的毀滅。

不過，在實際施行這場審判以前，神先給了人一個祂施恩的記號。神告訴「義人」挪亞（創六9）祂自己的計劃，並指示他要怎樣造一隻方舟，足以容納他、他的家人、和各樣動物的代表，並保他們都安全無虞。

接下來創世記第七章敘述到洪水滅世。除了在方舟裡的

盡都被滅，八至九章描繪洪水之後的情況。「神記念挪亞」（創八1），這句令人回味的話道出了從毀滅到復興的轉捩點。眾水退去，方舟停泊在一座山頂上。過了幾天，挪亞放出飛鳥，要確定到底眾水從乾地上退去了沒有。

最後，照神的吩咐，挪亞和方舟中所有的都出來了。饒富深意的是，挪亞做的頭一件事就是築一座壇，並向神獻祭。神的回應是應許挪亞從此不再「咒詛地」（創八21）。當神藉著挪亞在這塊看起來煥然一新的地上，繼續祂重整人類的工作時，我們就聽出很多和一至二章前後呼應的地方。首先，神告訴他們「要生養眾多，遍滿了地」（創九1，比較一28）。然而，神和人之間原本的關係當中有一些層面，因為考慮到人墮落的本性，出現了一些重要的轉折。例如，現在神允許祂所造的人不只可以吃菜蔬（創二15-17），也可以吃動物（創九2-3）。雖然我們又發覺「神的形像」這種語言（九6，比較一26-27），但在這裡的上下文，是承認在神的世界裡出現了社會的混亂。這節經文之所以重要，在於它用一種叫人難以忘懷的表達方式來強調。若用希伯來原文來讀，經文中交錯平行的結構（chiastic structure）——「凡流入血的，他的血也必被人所流」（*shofekh dam ha' adam ba' adam damo yishafekh*）——音效更特別。

這次重新確定神和人之間的關係，名之為「立約」（covenant），六章18節首次提到「立約」，然後到了第九章才道出具體內容。聖經中的約，與條約（treaty）類似。神是大君王，與自己的臣民訂立條約，而挪亞的作用則是擔任人類

這一方主要的締約代表。這是一份創造的約，約中神確定自己決意要持守讓人活在地上的諸多約定。從消極面來看，神應許絕不再用洪水毀滅世人（創九11），從積極面來看，祂同意維持季節的循環，生生不息（創八22）。

神宣告用彩虹作為立約的記號（the sign of the covenant），恰到好處。這記號是一個代表立約的象徵符號，當彩虹出現時，它就提醒雙方必須遵守約中的條款。以彩虹為記號也很合適，因為它總在暴風雨後出現。此外，彩虹可能也包含了神對祂自己發出一種隱約的咒詛（implicit curse）。這裡用到「彩虹」這個字的希伯來文，和一種武器「弓」（bow），是同一個字。若取這個意思，則是指神拉起弓向上射，瞄準神自己，這意思是指，神要說的是，祂一定會守約，並以性命擔保。當然，神不可能死亡，而這正是重點所在。就連祂也不能背約。

無論如何，神應許人就算人犯了罪，也不會毀滅他們，這固然很好，但真正令人惋惜的是，我們很快又會聽到人更多的缺點。跳過挪亞兒子那段有趣的故事，我們碰到了另一場世界性的危機：巴別塔。

創世記十一章1至9節：巴別塔

巴別塔這個故事本身見於十一章1至9節，但為了要完成創世記一至十一章所描述的那個模式，就必須參照第十章。不過，創世記十一章1至9節本身以實例強而有力地說

明了，創世記的文學技巧既精湛又深透。

下面這段描述，是摘自荷蘭聖經學者福克爾曼（J. P. Fokkelman）所提供的一段極為出色的文學分析。⁷福克爾曼對巴別塔這個故事的解讀，揭露出這個故事的精巧佈局。福克爾曼的研究一開始先注意到貫穿這一小段經文中的一些雙關語。某些詞彙由於讀音相似，而形成了「字群」（word groups）：「來吧！我們要做磚」（*nilbenah lebenim*），「把磚燒透了」（*nisrefah lisrefah*），「石漆」和「灰泥」（*hemar* 和 *homer*）。「磚」（*lebenah*）和「當石頭」（*le'aben*）都押頭韻。這些相似的讀音，賦予整個故事一種韻律感，吸引讀者不只注意到字的內容，還注意到字本身。另有一些重複出現的字，也有類似的發音：「那地」（*the place*；*sham*）這個字被悖逆的人用來當作根據地，要通「天」（*heaven*；*shamayim*），目的是要傳揚自己的「名」（*name*；*shem*）。然而，神卻逆轉了整個情勢，因為神「從那裡」（*from there*；*misham*，8節）將悖逆的人分散，敗壞他們的計劃。經文優美的遣詞用字，用不止一種方式，將這些悖逆的人罪惡的本意反轉過來的反諷效果凸顯出來。福克爾曼列出故事中很多字詞和語彙都帶有 *lbn* 的子音組，全都用來指人悖逆了神。當神來審判時，變亂（*nbl*）了他們的語言。子音順序剛好倒過來，表明神的審判對悖逆人的計謀，產生了逆轉的效果。這層逆轉，也反映在福克爾曼對整個故事分析出具有交錯平行的結構中：

- A 十一-1（語言統一）
- B 十一-2（住在一處）
- C 十一-3a（密集溝通）
- D 十一-3b（計劃和構想）
- E 十一-4a（建造）
- F 十一-4b（城和塔）
- X 十一-5a（神介入）
- F' 十一-5b（城和塔）
- E' 十一-5c（建造）
- D' 十一-6（相反的計劃和構想）
- C' 十一-7（溝通受阻）
- B' 十一-8（地點分散）
- A' 十一-9（語言變亂）

眾人語言統一（A），又住在一處（B），溝通緊密（C），誘導人做出計劃和發明（D），特別是要建造（E）一座城和一座塔（F）。神介入是轉捩點（X）。神觀看那城和那塔（F'），由人所建造（E'），便展開相反的計劃（D'），因為溝通無法進行（C'），於是住在一地（B'），和語言統一（A'）的局面被打破。福克爾曼分析創世記十一章1至9節，可起以小見大的效果：創世記確實是結構巧妙的文學作品。

有了這種文學分析之後，現在我們就可以從「罪，發話審判，恩典的記號，才施行審判」這種模式的角度，來看整個故事。當然，真正的罪，在建塔。而這座塔的正确形狀仍

是爭辯的議題。最典型的看法，或許也是正確的看法認為，這座塔背後的想法，是源自美索不達米亞的巨型廟塔（great Mesopotamian ziggurat），這是一種有階梯的金字塔，代表從地通上天的一座梯或一座橋。這裡明確提到這次冒犯天威的地點是在巴比倫的示拿地（Shinar），因此這種聯想言之成理。無論如何，不管這座塔的形狀為何，但它是一次驕傲的舉動，一次對神的攻擊。這看起來是人想要震懾高天，並顯出人的偉大，同時也是對神的心意，就是因應人的墮落，神想要將人分散在全地上，人的一次反制之道。

不過，神不會讓它得逞，於是神發出審判的話語，看起來是向天上眾軍發出的（另見創一27），神決意要用變亂他們的語言的方式，將他們分散。到目前為止，這段經文暗示當時的人說的都是同一種語言。現在神要用分開他們語言的方式，阻止他們想要震懾高天的企圖。

到目前為止，這種模式保持穩定的呈現。然而，恩典的記號這部分呢？針對這點就要將創世記第十章納入考量。總而言之，神向人顯明祂的恩典，辦法是把人分成不同的「語言類屬」（language groups），既非讓各人說自己才明白的方言，也非索性讓他們都不說話。換句話說，雖然溝通變得愈來愈難，但並非不能溝通。人再也沒辦法和所有其他的人溝通，但還是有說同樣語言的人可以溝通，翻譯還是可以讓我們跟自己語言類屬以外的人說話。

創世記第十章反映這種真實情況。不像典型的家譜，它其實是一種古代的語系圖譜。儘管這些類屬可能禁不起現代

語言學的批判，但第十章比較像是按著古代人聽起來的聲音來區分類屬的。依舊不變的一點是：溝通即使嚴重受阻，仍然有可能達成的。

這段經文是用神施行審判來作總結。神變亂人的語言，而結果是他們分散在全地上，可以確定人是按著族群分散全地，但人也不再能夠取用整個地上的資源了。

持續犯罪，不斷審判，恩典更深：因此，創世記三至十一章中的這四個故事，反映出一種相似的模式：罪、發話審判、恩典的記號、和施行審判。這個模式向讀者傳遞了甚麼樣的信息呢？首先，這模式表明：人沉溺罪中。人的悖逆並沒有隨著時間而有所改善或進步——不如說是每下愈沉更合情理。而當人的情況更糟時，神也出面不斷施行審判。神不會姑息罪。讀者應當察覺到這一點，並從中汲取教訓。但讀者也應從中得著激勵。畢竟，神並沒有離棄人；祂仍舊與他們往來。神來尋找他們，用自己的恩典待他們。

家譜

家譜把好多故事連接起來。雖然家譜可能不是創世記一至十一章最引人入勝的部分，卻在這段敘事中發揮許多重要的功能，只要我們深入表相底下，經過仔細研究，便透露許多吸引人的洞見。

首先，我們必須將家譜看成是一種文學格式。家譜是一張清單，列出世代的嬗遞。這樣一來，家譜是在提示我們，

創世記一至十一章的作者想要我們認出來他們寫的是歷史。正因為作者想要我們認出家譜是歷史，但很明顯這並沒有辦法向存疑的讀者保證，家譜留給我們的是一份真正反映過去的記載，但我們也不該欺騙自己，認為這些內容寫的只是神話、傳說中的比喻等等。

家譜有可能是線性式的，意即，每一代列出一位代表人物（創四 17-五 32 就是如此），或是段落式的，意思是，每一代同時出現很多位後裔（如創十）。⁸我們也一定要曉得，家譜原本就不是要上窮碧落下黃泉。⁹古代的家譜並不像現代的家譜，現代的家譜通常是用來加入某個不接受外人的會社或團體，像是「歡迎號會社」（the Welcome Society），其會員都是乘坐彭·威廉（William Penn）旗下的歡迎號郵輪來到美國的這些船友的直系後代。想要申請加入這樣一個組織，絕對有必要提供一份完整的家譜，不能越過任何一代。雖然聖經中有些家譜可能和這類家譜相仿，但其中很多家譜只想表明傳承的關係，因此越過幾代不記，並不是問題。關於家譜的這類事實所產生的後果是，我們一定不能用他們來推算，從一份家譜的起頭到末了總共延續了多長的時間。這對創世記第五章的家譜來說，特別顯得重要，因為一直以來它都被人誤用，想要決定從亞當到挪亞經過了多長的時間，從而想要定出亞當和夏娃受造的日期。然後將這種「地球年輕論」（young earth）的觀點，拋出來對付整個科學界，因為科學界相信地球的年齡非常久遠。說真的，聖經並沒有提到「世界到底何時被造」這個議題。

此外，有時候家譜最在意的甚至不在生養的傳承上，我們從創世記第十章就可以看到這種情況。這些家譜意不在傳承上，反倒著重在家譜上列出的成員之間存在哪些不盡相同的重要關係。當我們將這個家譜與古代近東更大區域內的其他家譜相互比較之後，就能從家譜的不同文體上得知這些事情。

創世記四章 17 節至五章 32 節：該隱和塞特的家譜：塞特的家譜緊接在該隱的家譜之後，有一個明顯的意圖就是叫我們可以兩相比較和對照。很清楚的是，我們要把第一份理解成是記錄那些抵擋神的人（如該隱）的一份家譜，而第二份則是那些與神同一陣營的人的一份家譜。聖奧古斯丁（Augustine）認為，我們在這裡看到人開始出現一次大分裂，一次介於人的城和神的城之間的分裂，在創世記三章 15 節所用的語言，已經預告會有這種事發生了。

該隱的家譜始於該隱而收在拉麥。拉麥比殺害手足的該隱更壞。少年人打他，他便將他們全數殺害，作為回報。他加諸人的刑罰，遠甚於別人加諸他的傷害。此外，經文明確提到拉麥殺害的是一位少年人，這表示他利用對方比自己弱小的局勢。拉麥在受罰時還表現出狂妄自大，以為神必會保護他，像保護該隱一樣。其實，神對他的保護（七十七倍）遠超過祂保護該隱的程度。

雖然該隱的家譜中有幾代是一語帶過，未加評論，但有意思的是，稍微描述的人都是與人類文明有關。我們現存的希伯來文本以及現代一些聖經譯本，都將第一座城與該隱關聯在一起，這城的名字是照該隱兒子的名字起的，稱為以諾。

或者，我們可能會猜測在文本傳遞的歷史中發生了一些事，以致有些資料遺失不可考了。《蘇美爾列王誌》(Sumerian King List)告訴我們，史上第一座興建的城是埃利都(Eridu)，這和以諾的名字並不吻合，反倒和以諾兒子的名字以拿(Irad)相符！這僅止於猜測，因此我們不應該更改現有的譯文，但文本的證據可能有一天會證實，以諾才是最早築城的人，而城名也是按著他兒子以拿的名字起的。

不過，更重要的是，該隱的家譜隱約鼓舞我們得出一種觀察就是：城市的確是危機四伏的地方。它是大群罪人聚居的地方。這非但不會將罪減到最少，反倒更加助長罪的發展。文明中有一些層面如音樂、冶金、和畜牧等，都與這家譜的「陰暗面」有關，標示出這些文明都會對人產生危害的影響。音樂可以迷惑人，冶金師傅可以打造武器，以農耕為主的文化也會對靠放牧維生的人心中疑慮。

另一方面，我們有塞特的家譜，塞特取代了獻祭蒙神悅納的亞伯。塞特的家譜中頭一件引起我們注意的就是，家譜裡成員得享的壽數都長得叫人難以置信。其中提到壽命最長的是瑪土撒拉(969歲，因而英文有一句成語叫「壽比瑪土撒拉」[as old as Methuselah])。我們絞盡腦汁，想要合理解釋這些古人何以如此長壽，但經文似乎要我們單純按照字面來理解。這些人活的時間——很長、很長——因為他們活的時候，是在因人的罪造成神將人的壽數大幅縮短之前(《蘇美爾列王誌》中除了提到第一座城，也提到第一批列王的壽數，都長得不得了——竟有一萬年！)。

最後，雖然該隱的後代有一位拉麥，但塞特的家譜中有一段敘述是和其中一位後代有關的，就是以諾。經文形容以諾是一位「與神同行」的人，這表示他與神有親密的關係。以諾並未嘗過死味，而是被神接去。這句話很難明白，特別是因為它出現在救贖歷史中非常早期的階段。這話的意思是否指以諾長活不死？可能有這意思，雖然不是那麼清楚。在古代近東的一些故事中(烏特那庇什提；Utnapishtim)，神明會選一些人出來，賦予他們永生(亞達巴；Adapa)。無論如何，以諾的故事強調有一群人是敬虔人，對照出另外一群人不敬虔的人，以拉麥為代表。

創世記第十章：我們對創世記第十章的處理可以簡短一點，因為我們已談過它與巴別塔這個故事之間的關聯。不過，簡言之，第十章是個截然不同的家譜，記載它的目的也和我們剛研究過的家譜有所不同。從結構上看，創世記第十章是個段落式的家譜，意思是說，它不是線性式的家譜。每一代提到不止一位兒女，然後再特別選出一位，延續到下一代。這類的家譜很適合創世記第十章的目的，本是要提供一種全世界的「語言和種族」(linguistic and ethnic)圖譜。這是一幅現象學上的圖譜，根據的是種族和語言之間觀察到有相似的地方存在，但不一定是現代科學的語言學家或人類學家會認可的那種圖譜。

結論

創世記一至十一章中，引導我們進入這卷書的中心主題，它其實是瀰漫在整本聖經的一個主題：神賜福給祂所造的人。人不只是一種存在，更是一種豐盛的生命，要活在神的面前。這種蒙福的情況，最有代表性的就是亞當和夏娃在伊甸園裡的生活。可是，人的悖逆，中斷了人和神的關係。即便如此，從一開始（參見創三15），神用祂的福，緊追著人不放。神渴望恢復與他們的關係，能再一次滿滿地賜福給他們。

我們讀到第十一章的結尾，就看到整段敘事出現一次重要的轉折。從技術上來看，新的段落是從十一章27節開始的，是由'*elleh toledot*（「記在下面」）這個詞彙傳達出來的，這個詞彙是源自創世記本身用來標出經文結構的一種技法。這裡特別提到的是他拉的 *toledot*，正如我們之前看過的（第三章），意思是指它在意的是他拉的兒子，就是那位至關重要的信心之父亞伯拉罕。我們現在要來看亞伯拉罕和他二位兒孫以撒和雅各的故事。在那裡我們會看到神的計劃出現大膽而嶄新的一步，目的是要帶領人恢復與自己的關係。

第八章 族長敘事 創世記十二至三十六章

創世記一至十一章記載了從創造世界一直到亞伯拉罕的故事。這十一章將焦點放在這整個世界經過了一段長得難以置信的時間。故事一開始，說到人住在神面前，並經歷祂所賜的福。接著是一個賜福被中斷的悲劇故事。但盼望依舊，全在於神毫不氣餒地追求與祂所造的人要有更新的關係。

族長的敘事一開始（始於創十一27，由他拉的吐勒都〔*toledot*：後代〕拉開序幕），整個敘事的焦點收攏在一個人身上，敘事的速度也放慢下來。神在這裡開展了一種新的方法來貼近人，並要恢復祂所賜給他們的福。神揀選一個人，藉著祂神要貼近全世界。

實質上，創世記一至十一章是第十二章和其後諸章的序言。創造的記載告訴我們神怎麼樣用豐滿的生命賜福給人，雖然三至十一章說到人存心破壞神的美意。但當經文描寫到神就是定意要追求恢復與人的關係，也在讀者心中餘留幾分盼望。其實，最好的形容就像韋文翰（Gordon J. Wenham）

所說的：「賜給亞伯拉罕的應許，重新恢復了創世記一和二章神給人定好的那個異象。」¹

神使用以色列三位族長——亞伯拉罕、以撒、雅各——來建立一個專一事奉祂的百姓。雅各的眾子，包括約瑟在內，不能算是族長，就像後來提到神的時候都稱祂是「亞伯拉罕、以撒、雅各的神」。但這個區別並未絲毫減損雅各眾子的重要性，他們是以色列十二支派的「先祖」(fathers)。這有助於解釋為甚麼我將族長的敘事和約瑟的故事區分開來。

亞伯拉罕的敘事

作為神揀選的人，從敘事的鋪陳上及後來神學的用法上來看，亞伯拉罕是三位族長中最重要的一位。²亞伯拉罕是那位信心之父，是神揀選要與他立約的那一位。這約一開始是一句命令：「你要離開本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。」(創十二1)這幾乎就像是第二份創造的記載。在第一章，神用自己命令的大能叫天地和人類從無變有。如今，神與人的關係已告破裂，神又再次對亞伯拉罕說話，為要創造一群新的百姓，叫祂賜的福可以臨到他們身上。

要想了解這句命令的力道，我們就一定要對吾珥和神要帶亞伯拉罕去的那個地方，有一些認識。聖經的年表，將亞伯拉罕的年代，放在公元前一千五百年至二千年那段時期(參本書第六章)。我們無法準確地定出亞伯拉罕與吾珥城歷史之間的時間關係，吾珥城當時正值動盪之秋。不過，我們

確實知道吾珥是座極為精緻的城市(其遺跡已在伊拉克出土)。到了亞伯拉罕那個時代，吾珥已經是一座古城，是在之前幾百年由蘇美人(Sumerians)建立的。它是當時文明的顛峰之作。在古代近東一聽到吾珥這個名字，其效果相當於現代人聽到紐約市、倫敦、東京、或其他重要的文明中心一樣。而吾珥也確實在這段期間被化外蠻夷所摧毀，因而也失去了它既往的名聲，但我們比較傾向想像這時的吾珥正處在顛峰狀態。換句話說，要全家離開吾珥這樣一座城，是很難的事。

另一方面，神說到「我所要指示你的地」。雖然一開始並沒有說得很明確，但很快便弄清楚那地就是迦南地，就是現在眾所周知的以色列或巴勒斯坦。和吾珥比起來，迦南是塊不毛之地。那個時候在那裡的確有一些重要的城市——耶利哥、基色、示劍等等，這些都可以從考古學和聖經以外的文本有所認識，但比起吾珥和美索不達米亞南部的其他城市，迦南這些城根本微不足道。因此，亞伯拉罕決定要離開吾珥大都會，需要極大的信靠。但亞伯拉罕領受了應許，而且是難以動搖的應許：

我必叫你成為大國。我必賜福給你，叫你的名為大；你也要叫別人得福。為你祝福的，我必賜福與他；那咒詛你的，我必咒詛他。地上的萬族都要因你得福。(創十二2-3)

這些應許的話，其重要性對聖經神學來說，實在難以估量。首先，它們回溯到創世記一至二章，神在那裡已經賜福給亞當和夏娃，方法是把他們安置在伊甸園中，並叫他們要生養眾多，治理那園子。如今，神告訴亞伯拉罕他的後裔會多到難以數算，而他們必要再來治理全地，同時成為領受神賜福的對象，和傳遞神賜福的導管。

這些應許同時也展望將來。它們牽動了敘事的整個情節——不只是記載亞伯拉罕的敘事和整卷創世記，同時也牽動了摩西五經，其餘的舊約，甚至整本聖經。在這裡，神應許亞伯拉罕必成為大國、他必蒙神賜福，並成為別人的祝福。

亞伯拉罕必會成為大國這個應許，隱含了兩件事：第一，土地。包括列國所掌管的領土及其上所擁有的居民。也因此，亞伯拉罕必成為大國這個應許，暗指他必有後裔——很多後裔。

這應許的第二層含意，和福有關。乍看之下，福，似乎是個很難捉摸的概念。我們知道福是好的。畢竟，與福相反的是咒詛，但「福到底指涉甚麼」，有點難描繪。神賜福給人，其中包括祂會從正面看待人，就是神渴望看到他們享受生命中真正美好的事物。對亞伯拉罕而言，蒙福必定要回到土地和後裔這個觀念。亞伯拉罕必有豐盛的土地和後裔，而他的兒女也必有福而多結果子。論到亞伯拉罕要成為列國的祝福，神必藉著亞伯拉罕把美好的事物帶給列國。至於這二方面的含意如何具體地施展出來，這段經文並沒有說得很明確，因而造成了懸疑。這催促我們繼續讀下去，把答案找出來。

其實，整個亞伯拉罕敘事餘下來的部分，裡面還有一個引人注目的問題，牽涉到亞伯拉罕如何回應神的應許。說得具體一點，就是針對一些會威脅到這些應許得以應驗的攔阻，亞伯拉罕會如何回應？亞伯拉罕會不會展現十足的把握，確信神有能力、也渴望持守祂自己所應許的？我們讀到故事其餘的部分時，就會看到亞伯拉罕面對的是一條艱難險阻的路，對我們所有讀的人來說，既是一種鼓勵，也是一種警誡。³

信心之旅：為了順服神的命令，也為了追求所應許他的，亞伯拉罕便離開吾珥，向西起行。從古代伊拉克往西走，需要先沿著幼發拉底河向北走，目的是要繞過危險的曠野地帶。整個旅程超過一千英里，但亞伯拉罕（隨同的還有妻子撒拉、父親他拉、及已逝哥哥哈蘭的兒子羅得）在向西北走了一段時間後，就在一座稱為哈蘭的地方留在那裡一段日子。我們並不知道他們一行人留在哈蘭多久，可能有數年之久。繼續往前行的訊號，則是他拉死在哈蘭，約書亞記二十四章2節描述他拉是拜假神的人。

後來亞伯拉罕、撒拉、和羅得下到了應許之地。當他們到達的時候，並沒有落地生根。其實，他們終其一生都沒有這麼做。對亞伯拉罕來說，這時候並不是將這應許給他之地取為業的時候。其實，不到幾節經文之後（創十二6-9），亞伯拉罕就離開示劍，來到伯特利和艾之間的一個地方，到最後，又去了最南邊的南地（Negev）。在每個地方，亞伯拉罕都築了一座壇。本質上，亞伯拉罕是在應許之地到處向

耶和華設立紀念碑。

雖然並沒有指出準確的時間，但我們在印象上是在亞伯拉罕到達應許之地後不久，那地方便有了饑荒。意思是說，這地難以維生，因此亞伯拉罕為了生存，必須下到埃及去。饑荒是頭一個威脅到應許是否得應驗的事件。我們應該設身處地進到亞伯拉罕的際遇來看。我們按著神的應許，已經回應了神的命令。但到了那地，才發現那裡一點都不好。神似乎是個騙子，至少祂並不可靠，因此亞伯拉罕看起來在信靠上遇到了麻煩。

當亞伯拉罕下到埃及，發展出一套自保之道時，也看出這一點。他又擔心妻子撒拉貌美，會讓他斷送性命。亞伯拉罕真的相信神會看顧他、保護他嗎？顯然不是。他要求撒拉謊報身分，說她是他的妹子而不是他的妻子。雖然撒拉確實是他同父異母的妹妹（見創二十），但這終究是十足的謊話，並陷這位未來的女族長於險境而不顧。假如撒拉被埃及人娶走，因而懷孕，或與亞伯拉罕失散，那麼「這對夫婦會生出一個大國」的應許，會變成甚麼樣子？

無論如何，神介入其中。法老深受撒拉美貌所吸引，把她帶入後宮。為了回報，法老大大賞賜這位伴稱是撒拉兄長的亞伯拉罕，加上成群的牛羊、僕人和駱駝。但神向埃及降災，法老發現遭災的原因。因此召亞伯拉罕前來說明，然後叫他收拾行李打發他回應許之地去。這趟信心之旅開始得並不光彩。

藉著亞伯拉罕，我們發現這樣一段旅程充滿了起伏。第

十三章提到一個新的問題。說它是威脅或攔阻，措詞或許太強烈，因為這問題是源自於日子亨通，但它還是道出了一種情境，就是：亞伯拉罕必須表明是否會運用自己的資源去實現神的應許。

亞伯拉罕和羅得都亨通發達，到了一個地步，那地的水源和牧草都不夠他們維持生計。他們二人必須分地。亞伯拉罕是掌權的一方。不但是羅得的叔叔，又是領受神應許的人。換句話說，羅得的福是藉亞伯拉罕而來。亞伯拉罕本可以堅持自己先得上好之地，但他並沒有這麼做，反倒將先挑的權利給了羅得，此舉展現出驚人的信心，相信這整塊地有一天都會成為他後裔的產業。

羅得選了最好的地作為他的那一份，或至少看起來是當時最看好的地業。羅得選了在所多瑪和蛾摩拉兩座城附近整片青蔥的牧地。除了第一次讀聖經，從來沒有聽過聖經故事的人，才會看不出來羅得這個選擇有多諷刺。

第十四章在整段亞伯拉罕的敘事中是很獨特的一章。它與整個故事其餘部分並沒有相同的主题彼此呼應，因此，我們會在稍後再單獨來查考這一章。因而我們要轉到整段亞伯拉罕敘事的核心，就是十五至十七章。

第十五章一開始，是神來造訪亞伯拉罕。神先說話，透露出亞伯拉罕心裡不安，神針對他的心裡不安說話：「亞伯蘭，你不要懼怕！我是你的盾牌，必大大地賞賜你。」（創十五1）。然而，亞伯拉罕並沒有即時冷靜下來，而是用一種至少在現代讀者看起來很怪的方式來回應神。他告訴神，

他仍然沒有兒子，因此他有一位僕人大馬士革人以利以謝，要繼承他的財產。

努西（Nuzi）的發現（見本書128至133頁），有助於我們了解亞伯拉罕說這句話是甚麼意思。當時的習俗容許沒有子女的夫婦認領一個僕人在他們年老的時候來照顧他們，而那個僕人可以獲得產業作為回報。亞伯拉罕究竟是實際上已經往這個方向在走了，還是在諷刺神沒履行自己的應許，我們很難下定論，但無論如何，這句話顯露了亞伯拉罕心中的想法。他擔心所應許的那國永遠都不會實現。畢竟，要成為一國之父，得先要有一個兒子，而隨著他日漸老邁，這事似乎越來越不可能。亞伯拉罕可能是要透過當時的習俗可以造出一個後嗣的方法，來抓住神的應許。

無論如何，神馬上向亞伯拉罕保證，他還是會有一個兒子。神不只是用說話，也用行動來擔保。接下來一件怪事，可以援用古代近東的習俗來解釋。我們曾經談過在馬里（Mari）也有類似的習俗（見本書133至135頁）。當雙方達成協議，有時候是用一種詛咒自己的誓言來做印記。透過這樣一種起誓，倘若雙方破壞協議，就會為自己招來詛咒，甚至喪命。

按照這個習俗，有好多動物都會被切成兩半，而從切開二半的動物中間通過的人，實際上是在說：「若我膽敢破壞自己的承諾，便叫我的下場像這些動物一樣被切成二半。」很明顯地是，只有神走過切開的動物，可以說神將針對自己的詛咒招來，落在祂自己頭上。神用「冒煙的爐並燒著的火

把」這樣一種的形態，穿過那些切開的動物（創十五17）（這種形態對我們來說也很古怪，但我們一定要記得，在以色列歷史的初期階段，神常常用煙和火的形態出現）。神其實是在說：若祂違背了這應許，祂可能像那些動物一樣被殺。當然，若說神可能會死，也很荒謬，但若說神可以違背自己的應許，這豈不同樣荒謬。

這裡是第一次將約這個字用在亞伯拉罕身上（18節）。雖然在十二章1至3節中沒有明顯用到這個字，但我們認為在那段經文中，應該反映出亞伯拉罕與神之間有一種立約的關係，因為在這裡我們清楚看到的是，再次確定神最早在吾珥要賜給亞伯拉罕後裔和土地的那些應許。

因此，神再次向亞伯拉罕保證，這很有可能使亞伯拉罕從懷疑變得有信心。但這情況維持了多久呢？從第十六章沒有指出明確的時間，但在第十七章，亞伯拉罕再次故技重施，試圖用自己的方法和自己可運用屬人的資源，來成全神的應許。

按當時的文化，納妾是很平常的，從當時古代近東的習俗可以再次得到說明。如果有人的妻子不孕，那人可以娶第二個妻或妾，想辦法生一個孩子。這的確管用！亞伯拉罕有一個埃及人的妾夏甲，給他生了一個兒子名叫以實瑪利，意思是「神聽見」，很有可能是因為以實瑪利似乎成為亞伯拉罕禱告蒙應允的一部分。

然後，我們不知道過了多久，神再次回來造訪亞伯拉罕，主動與他交談，再次向他確認：「我是全能的神，你當

在我面前作完全人，我就與你立約，使你的後裔極其繁多。」(創十七1-2) 神繼續應許他會有難以勝數的後裔，再次來確定與他所立的約。神甚至改了他的名字。說到這裡，雖然我們一直都是用到他較長的名字，但他的名字一直都是「亞伯蘭」，或「被尊為大的父」(exalted father)。如今，他的名要稱為：亞伯拉罕，或「多國的父」(father of many)。

可是，亞伯拉罕起初還是不信。他懷疑自己年已百歲且撒拉也高齡九十，他還可以為人父親？因此，他還是看好以實瑪利，說：「但願以實瑪利活在你面前！」但神完全不會這麼看。撒拉，這時的名字已不再叫撒萊(雖然這次的名字是從某一類型的公主改成另一類型的公主，其中有甚麼意涵並不清楚)，儘管早已過了生育的年齡，但她必定會生一個孩子。

藉這次重新確認的機會，我們看到神與亞伯拉罕立約的記號又得以建立。之前看到一個記號與一個約二者關聯在一起，是在神宣告以彩虹作為與挪亞立約記號的時候。但在這裡的記號是割禮，當我們仔細思想，就可以看出割禮與亞伯拉罕的約二者有多麼匹配。

首先，這裡強調的是得後裔的應許。割禮包含除去男性生殖器官的陽皮。這並非有人頭一次受割禮。事實上，割禮是古代近東的常規，因而當某文化不行某種割禮時，反會惹人注目(「那些未受割禮的非利士人」)。在這裡，神用了一種眾所周知的做法，將它賦予了全新的意義。⁴ 割禮也是另

一種起誓咒詛自己。然而，這次是由人這一方來承擔咒詛。這意思是指，若人這一方不遵守自己這一方的約定，他就會被「剪除」(cut off)，丟在外面，像那塊陽皮一樣。

結果發現對應許是否應驗存有疑慮的人，不只亞伯拉罕一個人。創世記第十八章中，在三位客人造訪期間，撒拉也表露出保留的態度，後來發現這三個人是來自天上的訪客。當其中一人，也許就是後來被認定是耶和華自己的那一位，向亞伯拉罕保證：「到明年這時候，我必要回到你這裡；你的妻子撒拉必生一個兒子。」(創十八10) 撒拉聽到這話便暗自竊笑，心想：「我既已衰敗，我主——我丈夫——也老邁，豈能有這喜事呢？」(創十八12) 但這三人並非一般訪客，即使是暗笑或沒說出來的想法，都瞞不過他們！他們當面質問亞伯拉罕：「耶和華豈有難成的事嗎？」(創十八14)

信心之旅仍然艱難險阻。創世記十八章16節至十九章38節著墨在所多瑪被毀滅，羅得和他的女兒獲救。亞伯拉罕設法保護所多瑪城中的義人不致滅絕。從這裡或許我們可以看出亞伯拉罕的一舉一動，好像是藉著他可以將福帶到列國的人。不過，在第二十章中，我們又讀到一段插曲，講到亞伯拉罕不信靠神，欺騙基拉耳王謊報他妻子的身分，因而使那國遭了殃。

為了專注在「亞伯拉罕要成為大國」這個應許上面，我們先跳到第二十一章。最後，應許的孩子出生了！他的名字叫以撒，就是喜笑的意思，因為「神使我喜笑！凡聽見的必與我一同喜笑。誰能預先對亞伯拉罕說『撒拉要乳養嬰孩』

呢？因為在他年老的時候，我給他生了一個兒子！」（創二十一6-7）

我們可能會問，為甚麼神等了這麼久？畢竟，亞伯拉罕已經一百歲，而撒拉也九十歲了。到了這把年紀，夫婦要有小孩，在人看是不可能的。因此，只要我們用這種方式來看這件事，我們就已經回答了我們的問題。對一個年紀這麼老又不能生育的女人，竟能生下孩子，這就向他們（也向我們）表明，這個特別的孩子是神所賜的禮物。當我們繼續往下讀，就會看到在創世記（利百加和拉結）以及舊約其他地方（參孫的母親和哈拿），還有其他例子提到，原本不能生育的婦人後來生出的兒女，在神百姓救贖的歷史中成為重要的人物。⁵我們可以將這些人物的出生，看成是在預告後來會有一種最神奇的方式生出一個孩子，就是童女馬利亞生下眾人的救主——耶穌。

終極的信心試驗：回到關於亞伯拉罕的敘事，看起來，整個情節已經到了事情得到妥善解決的地步。所應許的孩子已經出生了！然而，對整段故事有這種反應，很快就會證明是不夠成熟的想法。神還給亞伯拉罕的一生，帶來一個全新的要求，可能是他很難預料到的要求。神命令亞伯拉罕把以撒帶到摩利亞山，在那裡將他當祭物獻上。

表面上來看，這個命令很荒謬。那孩子是應許之子。要殺掉以撒，至少看起來，就是要毀掉那應許。這到底是怎麼回事？雖然原因沒告訴亞伯拉罕，但我們這些讀者知道，這命令有一個目的，是要試驗亞伯拉罕的信心（創二十二1）。

我們把整個亞伯拉罕的故事當成一種信心之旅來讀，也跟著他的一生起起伏伏。以撒出生後，亞伯拉罕得了信心的確據。但這時他的世界卻完全被翻轉過來。但這並不是他反應神的方式。我們在這裡看不到任何描寫他內在生命的地方。我們不知道有哪些想法，正面或負面的想法，在他的心裡流轉。我們只曉得他的一些舉動。為了回應來自神的命令：「你帶著你的兒子，就是你獨生的兒子，你所愛的以撒，往摩利亞地去，在我所要指示你的山上，把他獻為燔祭。」（創二十二2）他清早起來，備上驢、劈了柴，就出發往那地方去了。

我們可能會花時間來質疑神的倫理何在，但這樣做會把力氣用錯了地方。相反地，我們驚嘆的是，在他與神的關係上，亞伯拉罕的信心已經到達的那種水準。他一生曾多次懷疑，但如今他見到應許得應驗了，他明白神知道祂自己在做甚麼。

亞伯拉罕並非不關心以撒。神的命令要強調的，似乎正好是亞伯拉罕有多愛他的兒子，全部的重點都放在以撒是亞伯拉罕獨生的愛子。其實，我們也應該還記得這時候以撒已不再是嬰孩；他是個年輕小伙子，或甚至是個成年人，能夠一肩背起獻祭用的柴，又能夠問一些有關事情原委的問題。亞伯拉罕並非不愛以撒，但尤甚於此的是，他相信神會用更高超的方式履行祂的諾言。後來希伯來書這麼說：

亞伯拉罕因著信，被試驗的時候，就把以撒獻上；

這便是那歡喜領受應許的，將自己獨生的兒子獻上。論到這兒子，曾有話說：「從以撒生的才要稱為你的後裔。」他以為神還能叫人從死裡復活；他也彷彿從死中得回他的兒子來。（來十一17-19）

亞伯拉罕舉刀要殺以撒時，神阻止他。亞伯拉罕通過了信心的試驗，神知道，我們也知道他的信心是真的。如果神不制止亞伯拉罕動手，他手中的刀便已刺入自己兒子身上。但神反而預備了一份替代品，就是一隻公羊，牠的角被扣在樹叢裡。

這個故事也對後來的世世代代說話。它鼓勵歷世歷代屬神的百姓等候神應許的應驗。我們想到亞伯拉罕和以撒之後的人會盼望得著應許之地。我們想到我們自己的情境，就像已經領受了基督再來以及有一天家的應許。儘管這些應許到應驗之前會有不少攔阻和威脅，但神的百姓仍要繼續憑著信心和順服而活。

以撒：應許延續

誠實說，比起他的父親亞伯拉罕，或他的兒子雅各，以撒的故事相當平淡。至少在以撒長大成人並亞伯拉罕死了之後，確實是如此。有意思的是我們注意到，雖然他拉的吐勒都（後代）都集中在亞伯拉罕身上，而以撒的吐勒都是集中在雅各身上，卻沒有任何亞伯拉罕的吐勒都，是集中在以撒

身上。⁶以撒長成之後發生的故事，聽起來出奇的熟悉。舉一個在第二十六章的例子，那裡提到有饑荒侵襲那地，因此以撒要遷到基拉耳，那地是非利士王亞比米勒管轄之地。當以撒到了那裡，他介紹自己的妻子是妹妹，讓人聯想到創世記第十二章和第二十章他父親用的計謀！

論到以撒的敘事，最重要的一點是和應許的延續有關。以撒是應許之子，藉著他那應許會傳到世世代代。用神自己的話說：「從以撒生的，才要稱為你的後裔」（創二十一12）這是藉著神澆灌在以撒身上的福顯明出來的（創二十五11）。但最重要的是，我們知道以撒是領受和傳遞立約應許的人，因為神說祂必與他同在，也必賜福給他（例如創二十六24）。

因此，比較多人知道以撒，因他是亞伯拉罕的兒子，是雅各父親的緣故，而非因他自己的緣故。我們看見以撒在他父親信心的故事中，扮演了舉足輕重的角色之後，現在我們要來看看他那個兒子，就是騙子雅各（Jacob the deceiver）的記載。

雅各：神藉著世上愚昧的事物工作

以撒的吐勒都（後代），從二十五章19節開始，我們預料會集中在以撒的後裔上，而經文也的確是從記載他的二個兒子雅各和以掃的出生開始。雅各出生時場面混亂，這也暗示了他生平故事會有甚麼樣的特徵。

雅各的出生：利百加與婆婆撒拉相仿，也不能生育。這顯示出這應許的後裔是耶和華所賜的禮物，雖然這段敘事在這方面並沒有像敘述亞伯拉罕那樣多所著墨。經文適時地提到利百加懷孕是禱告的結果，然後開始講述雙生子出生的故事。

自一開始，兄弟相爭，便成了這對雙胞胎之間關係的特徵；他們在母腹中就爭鬥起來。為了回應他們母親的求問，神宣布了這場爭鬥的原因：「耶和華對她說：兩國在你腹內；兩族要從你身上出來。這族必強於那族；將來大的要服事小的。」（創二十五23）果不其然，當他們出母腹時，雅各緊抓著長子以掃的腳跟，好像要把他拉回去一樣。二人的名字和出生時的描述，也預先警示了將來會發生的事，這在希伯來的敘事中很常見。長子以掃「渾身有毛」（hairy），他的毛髮濃密猶如穿了衣服。他毛髮還是鮮紅色。至於雅各，他名字的意思是「抓住腳跟」（to grab the heel），帶有「他欺騙」（he deceives）的含意。

長子的名分：議題很快變成誰有長子的名分。應許會透過這二個兒子其中哪一個留傳給將來的世代？經文講到以掃輕看將來。他是一個活在現在的人，但雅各卻總是在盤算要如何得著最好的將來。

以掃是個鄉下孩子。他喜歡戶外活動，尤其是打獵。反過來，雅各則喜歡留在家裡。正如這些人格特質所代表的不同典型，粗野的戶外獵人，是他父親的最愛，而另外一個喜歡待在家裡的，則與母親的關係親密。

有一天，以掃從田間回來，聞到弟弟所煮的紅湯。他想要那碗紅湯，經文解釋這是有另外一個不吉利的名字——以東，意思是「紅」的原因，雖然我們也可能會認為這名字與他毛髮的顏色有些關係。無論如何，以掃一時衝動，為了一碗湯賣掉了自己長子的名分，這也是將來會發生甚麼事情的一個記號。

以掃把長子的名分賣給雅各，這事的意義不論是甚麼，但顯然沒有自動澄清產業繼承的問題，因為利百加和雅各必須欺騙以撒，為了讓雅各實際上可以領受長子的祝福。在第二十七章，我們到了真相大白的一刻，這時以撒將他的福加在他以為是長子以掃的那人身上。

可是，利百加別有心思；她操弄全局，好叫自己所愛的雅各得著祝福。為甚麼她要這麼做？她的動機是甚麼？我們已經知道雅各比較親媽媽也比較戀家，而往外跑的以掃卻得他父親的歡心。此外，以掃使他母親更加不悅，因為以掃娶了惹人厭的女子，沒有娶自己族中的人，卻娶了當地的女子為妻，而那些女子「常使以撒和利百加心裏愁煩」（創二十六35）。不過，我們不該忘記，利百加曾經聽到神曉諭關於自己二個兒子的話：大的要服事小的（創二十五23）。經文沒有明說，但促使事情如此發展的，似乎不只是為了「自己的利益」。

無論如何，想出了一個巧計，叫年老眼瞎的以撒以為雅各就是以掃。父親打發以掃出去打野味，並要他預備他最愛吃的菜。利百加聽到他們的談話，便叫雅各去取來兩隻山

羊，由她按以撒喜歡的方式為他準備一道菜。然後，她再拿山羊的毛皮包在雅各的手和胸口上，好叫以撒以為雅各就是渾身是毛的以掃。

雅各並不那麼確定以撒會受騙，而我們也可以明白箇中原因。第一，以掃出去打野味。家中飼養的二隻山羊的肉是否真可以瞞過以撒？第二，那些蓋在身上的毛皮能派上用場嗎？真的可以瞞過以撒嗎？（其實，以掃必定渾身都是毛！）

在這裡我們很難讀出甚麼言外之意，雖然在希伯來的敘事文體裡面，常常需要讀出它的言外之意。以撒是否衰老到無從察覺的地步？還是，以撒也因以掃的妻子覺得很煩，於是也很樂意看到雅各得著祝福，所以用了這個將計就計避免衝突的方法，不想惹毛那個脾氣暴躁的兒子？

不論動機是甚麼，結果都一樣。雅各得著祝福，以撒或以掃也都無力回天了。除非想法子報仇。以撒沒興趣報仇，以掃卻有。於是，利百加再次作了安排，將雅各打發出去，在仍住在巴旦·亞蘭（今天的敘利亞）她的親戚當中，娶一房妻子。當雅各出發的時候，他父親以撒祝福他，祝福的話語中透露出，其實雅各就是神賜給亞伯拉罕和以撒的應許要藉著他傳下去的那一位：

願全能的神賜福給你，使你生養眾多，成為多族，
將應許亞伯拉罕的福賜給你和你的後裔，使你承受
你所寄居的地為業，就是神賜給亞伯拉罕的地。
（創二十八3-4）

伯特利的夢：雅各去巴旦·亞蘭的途中，做了一個夢，確認他是領受神應許的人，而這次的保證是來自神自己。雅各夢見有一道通向天上的梯子，有天使在梯子上，上去下來。雅各聽到梯子頂端下面這段話，就是神向他確認一件事實，讓他知道他就是約中的應許要藉著他傳到後來世世代代的那一位：

我是耶和華——你祖亞伯拉罕的神，也是以撒的神；我要將你現在所躺臥之地賜給你和你的後裔。
你的後裔必像地上的塵沙那樣多，必向東西南北開展；地上萬族必因你和你的後裔得福。我也與你同在。你無論往哪裡去，我必保佑你，領你歸回這地，總不離棄你，直到我成全了向你所應許的。
（創二十八13-15）

早上起來，雅各認出那個地方是聖地；神在那裡向他顯現。故此，他給那地方起名叫伯特利，意思是「神的家」（house of God）。雅各接著又起誓說，若這次旅途順利，那麼他就會以耶和華為他的神，並且要將伯特利建為一個敬拜的場所。可惜的是，以色列人犯了拜偶像的罪，把伯特利這個將來要作為敬拜之地的歷史給玷污了（見王上十三）。

身在巴旦·亞蘭：雅各離開伯特利，起程往巴旦·亞蘭去。他第一次遇見自己親人的地方是在井旁。從社交的角度來看，對不住在城市的人來說，井旁的功能與城門口相

似，都是公開見面和討論事情的地方。在希伯來的敘事中，初次見面通常都在井旁發生（創二十四 10-27；出二 15-17）。雅各最先遇到的人是拉結，就是他將來最愛的人，然後她領他回去見拉班，拉班熱烈歡迎他，當他是「我的骨肉」（創二十九 14）！

雅各為拉班工作，過了一段時間，拉班提出要償付雅各的勞苦。大家都知道的是，雅各要求娶拉結為妻。七年之後，婚禮終於舉行，可是這次騙子自己卻被人騙了。那一夜拉班把比較不討人喜歡的長女利亞偷偷送進雅各的新房，到了早上才向雅各解釋這是遵循當地的習俗。正如奧爾特（Robert Alter）指出來的，當我們用雅各先欺騙了自己眼睛的父親這個角度來解讀時，就看到雅各也被人用他對待他父親的方式，同樣拿來對待他。⁷拉班容許雅各結婚滿一週後再娶拉結，但卻要求雅各為他再工作七年。於是，雅各前後為拉班勞苦了十四年，為了能得到自己所愛的拉結。

儘管拉班可以強迫雅各娶利亞，但他卻無法強迫他愛上她。不過，由於利亞「失寵」（創二十九 31），耶和華便讓她生兒育女，其實是好多的兒女。另外一邊，拉結卻不能懷胎。二姊妹相爭，惡化成彼此爭競，看誰能給丈夫生更多的兒女。拉結也插上一腳，給雅各納妾，而當利亞生孩子的速度似乎慢下來的時候，她也依樣畫葫蘆。最後，拉結自己生了一個兒子，取名約瑟，他將會成為創世記最後十章的焦點人物。

當然，這總共十二個兒子，對神百姓將來的歷史來說，

意義重大。他們（包括約瑟名下的二個兒子瑪拿西和以法蓮）會成為以色列十二個支派的父。正如我們會在下面提到的，雅各很快會換一個名字。在他人生將盡的時候，他要被稱為以色列。因此以色列成了十二個支派的父。

雅各更換名字的事件發生在他為二個妻子工作了十四年之後。因著拉班的個性在整段敘事中進一步顯露出來，我們就看到拉班總是利用身邊的人，尤其是雅各。如果雅各的二位妻子有甚麼事是同心的話，那就是離開家才是上策，因此，她們鼓勵雅各跟隨耶和華的催促，回到他在應許之地的老家。

雅各在離開之前，用了一些方法佔了拉班的便宜讓自己富裕一點。很明顯，拉班不只在婚姻的伴侶上欺騙了雅各。他為自己舅舅辛苦工作，也沒有得到足夠的報酬。拉班害怕雅各離開，終於答應付錢。畢竟，因為耶和華與雅各同在，拉班才發了財。正如我們在前面談過的，還會陸續看到的是，神賜福的人是和「在約中有份的人」有關係的那些人，這或許是預先品嚐一下，神藉著亞伯拉罕要賜給萬國的是何等的福。

無論如何，雅各想出一種付給他酬勞的辦法，他認為可以讓自己在物質上得到他應得的財產，但卻是拉班看成又是另外一次可以剝削他外甥的機會。雅各主張擁有一切非白色的羊——不論是有點的、有斑的、或黑色的羊。拉班暗地裡把這些羊從他的羊群中都挪走，並交給自己在遠方的兒子看顧。因此，雅各繼續負責照管拉班的這群羊，居然「神蹟般」

在一夜之間全都變成白色的羊。

但雅各有自己的計劃。他製作出一些帶有黑白相間條紋的樹枝或柱子，就像他想要的那種羊。又把那些樹枝或柱子放在羊群喝水的地方，當拉班的白羊來喝水時，羊交配了，「就生下有紋的、有點的、有斑的來」（創三十39）。屬雅各的羊群越發增多而且強壯，而拉班的羊群卻逐漸減少。

怎麼會發生這種事呢？雅各的方法怎麼會產生這麼了不起的結果？這似乎是一直在鄉間流行的一個傳說，認為羊在有條紋的東西前面交配，就會生出有花紋的羊。現代科學中沒有任何根據會讓我們認為，雅各這套程序真的有甚麼用。這讓我們得出一項結論：是神讓這種事發生的，好叫雅各可以得著該他的那一份（見創三十一9）。

顯然拉班和他的眾子對事情發生這種轉折，一點都不覺得高興，他們也向雅各表達了他們的不滿。雅各的反應是，告訴拉結和利亞，他們應該準備好逃離巴旦·亞蘭。這對姊妹在許多事上意見都不一致，但拉班顯然是對他難以效忠的那種父親，至少對他的女兒來說是如此。她們欣然同意雅各的計劃。

回到應許之地：神向雅各曉諭的話，也堅定了雅各想要逃走的念頭，神吩咐他：「你要回你祖、你父之地，到你親族那裡去，我必與你同在。」（創三十一3）。雅各一家暗地裡偷偷離開，但過了三天，拉班發現他們不見了，便動身去追。拉班追上雅各的前一天晚上，神警告拉班不可傷害雅各。這說明了為何拉班對雅各不太敢魯莽行事，但他還是問

了雅各一些試探性的問題。當拉班說他最失望的是無法為他們辦一場饒行宴會時，這肯定是言不由衷。多年來，拉班訛詐了雅各和自己兩個女兒。但拉班也指控雅各做了一件嚴重的事，就是偷走了家中的神像。

對現代的讀者來說，這段故事還是像謎一樣令人不解。在我們想，家中的神像只是雅各過去在外邦生活的餘孽，而且我們也知道雅各和這次偷竊毫無關係。是拉結偷了這些代表神明的像，然後撇清自己的嫌疑，但為甚麼她要這麼做呢？漢密爾頓（Hamilton）在他的註釋書中，根據出自努西（Nuzi）和埃馬爾（Emar）的文本，討論了幾種主要的看法，其中有一種可能是，誰擁有家中神像，就決定了誰有繼承產業的權利。但這可能只是拉結對自己父親感到沮喪，而想要用偷走一樣他極為看重的東西，當作報復而已。⁸

無論如何，雅各和拉班達成決議，而這段經文的結尾是一場訂約的儀式，藉此雅各和拉班同意尊重彼此之間的地界。這個決議也預示會有一場令人更害怕的衝突隨後就會發生，就是雅各和以掃長久以來的相爭。

我們最後一次讀到以掃時，他正在醞釀一鍋報復雅各的怒火，因雅各偷走了他父親給的祝福（創二十七41-46）。有一處經文指出神同意雅各回去，這意思可能隱藏在一節經文裡面，就是雅各在一個地方遇見眾天使，便把那地方起名叫瑪哈念「兩隊軍兵」，並驚嘆說：「這是神的軍兵！」（創三十二1-2）

或許是受到這件事的鼓舞，雅各叫人向以掃傳話，這時

以掃住在以東地，那地方是按他的名字取名，位於死海最南端巴勒斯坦邊界處。雅各說話的內容非常小心也非常謙卑。可是，他卻收到一個不想聽到的答覆，報告他有一隊四百人的軍兵正迎面而來——就是以掃的軍兵。

雅各大為震驚，馬上採取行動，先從禱告開始。他把家財和家人分成二批，心想若是其中一批受襲，另外一批可以逃脫。然後雅各又打發二組人馬帶著多批禮物在前頭行，希望可平息以掃既有的怒氣。

雅各將因應之道妥善安排之後，一整夜便在忐忑不安中度過，當晚發生了整本聖經最撲朔迷離、也最難以忘懷的一件事。雅各獨自一人的時候，有一個不知姓名的「人」來與他進行一場摔跤比賽。這場纏鬥延續了一整夜。好像打成了平手。那人擊中雅各的大腿窩，以致骨節脫臼（創三十二32被拿來解釋為甚麼以色列人不吃緊鄰大腿窩的筋），但雅各似乎緊緊抓著他。那人請雅各放手，讓他在日出前離開。經文沒有告訴我們在日出之前有甚麼含意，因而讓我們更加困惑也甚為好奇。這「人」到底是誰？

雅各不肯放手，直到那人給他祝福。雅各為甚麼那麼在乎？我們並不明白，因為我們還是不確定那人究竟是誰。可是，雅各一定知道這位與他摔跤的人來歷不凡，但從接下來二人的交談看來，雅各並不知道他的名字。

在這段交談中，那人似乎是用更改雅各名字的方式來祝福他。名字的意思從「抓住腳跟的」、「欺騙的」，變成了「以色列」。當然，這次更改名字的重要性馬上看得出來。從

雅各後裔出來的國，名字就叫以色列。這名字的意思並不完全清楚，但把這個名字的意思理解為「神爭戰」（God fights），應該是最佳的選擇。這種解釋既適用創世記第三十二章的情境，也適用以色列國將來的樣子，因為神經常為他們爭戰，偶爾也跟以色列爭戰。這解釋也適用最靠近的上下文，因為就算那人沒有告訴雅各他的名字，但雅各知道他就是神自己。換句話說，那人沒有說出自己的名字是耶和華，但雅各知道他就是自己所信的神，也是他祖宗亞伯拉罕的神。

讀了這段經文後，有很多問題會浮現在我們的腦海裡。為甚麼神要與雅各爭戰？為甚麼他們看起來會僵持不下？為甚麼神不說出自己的名字？為甚麼神必須在天亮之前離開？我們必須和這些無法回答的問題一起共處下去。不過，這段經文很顯然是在把將來的以色列刻劃成一個地方，而神必定會像個戰士一樣，來到這裡為她爭戰或與她爭戰。這也教導其他的讀者，神是呼召我們主動參與其中的那位神。是在纏鬥中，只要我們不放祂走，使我們得尊榮的那位神。

對雅各而言，屬神的這場纏鬥，是為了讓我們更容易了解接下來屬人的那場纏鬥。以掃的軍兵，從南方上來，終於和雅各從北方來的隊伍迎面相遇。雅各按關係的先後將家人分成幾批；排在後面的，是和雅各最貼心的家人。最先遇上以掃的一批，是由雅各的妾與妾所生的兒女（辟拉：但、拿弗他利；悉帕：迦得、亞設），在他們後面的一批，則包括了利亞和她的兒女（呂便、西緬、利未、猶大、以薩迦、西布倫、底拿），最後一批，走在大家後面的，是拉結和她寶

貝的兒子約瑟。正如所料，但或許值得佩服的是，雅各走在所有人的最前面，與以掃相會。但出乎意料，也的確令人佩服的是，以掃跑過來擁抱雅各。

這段敘事最叫人喪氣的一點就是，對於當事人的動機沒有任何說明。儘管這是希伯來散文的特色，但這個特色卻讓這段敘事對現代讀者尤其顯得難懂。為甚麼以掃對雅各的態度會軟化下來？難道是因為雅各所送的禮物和他謙卑的態度嗎？以掃起先不肯接受禮物，但這可能只是古代近東相約成習的禮俗，雅各也了解，才會強迫以掃收下。

接下來的故事叫人更難捉摸。以掃叫雅各跟他回家，他的意思是指回以東去。雅各則說他需要時間，會慢慢尾隨在後。然後以掃願意給他留下幾位嚮導，雅各婉言相拒，說沒有必要。之後以掃就走了，而雅各也根本沒去以東，他反而去到示劍，安頓下來，希望在那裡待一段時間。就我們所知，在此之後，雅各唯一一次見到以掃，是在他們一起埋葬父親以撒的時候（創三十五29）。經文只是將它如實加以陳述，但這時二人之間看不出還有任何嫌隙存在。

經文容許我們有各種重建歷史的可能。但這正是問題所在。哪一種才是最接近的重建？雅各曾否到過以東一段時間，只是經文沒有提到？天知道！最好是不要妄加臆測。雅各功成名就回到這地。雖然以掃並不是眼前的危害，但還有更多的威脅正接踵而來。

在應許之地：我們從第三十四章得知，其中一段經文對最近和遙遠的將來，都有諸多的影響。大部分的焦點一直

都放在雅各和他妻子身上，但這段敘事提到了他的女兒底拿。從經文中，我們得知發生在底拿身上的一件事，但有關她對那件事究竟有甚麼反應，卻一無所悉。焦點卻放在雅各的二個兒子，就是西緬和利未的反應上面。

看起來，雅各這個大家族與當地的居民關係很好。底拿也很習慣花時間與當地的女孩一起相處，因而引來了當地首領哈抹的兒子示劍的注意。

大多數英文譯本認為，是示劍用強暴底拿的方式侵犯了她。事實的確有可能如此，但希伯來文的意思比較含混。其中關鍵的動詞，比較好的翻譯是：「使她降卑」(humbled her)，這讓示劍是否真的迫使底拿就範，仍然留下少許可商榷的餘地。也有可能是示劍引誘底拿，使得底拿落在一種卑下的景況，就是一個未出嫁的女子與男人同床共枕。無論受到侵犯的本質到底是甚麼，從希伯來人的角度來看，這是一種羞辱，必須有所回應（創三十四5）。

然而，愈來愈清楚的是，不論示劍是否迫使底拿就範，他「喜愛這女子，甜言蜜語地安慰她」（創三十四3）。示劍的安慰有用嗎？我們還是不得而知，因為我們在這個故事裡從來沒有聽到底拿的看法。無論如何，示劍透過那個文化中合宜的途徑，向底拿的父親和哥哥們提了親。

不過，經文很清楚地說到，底拿的哥哥們對他們發生性關係以及提親這二件事都很反感，因而想要報復。尤其是其中二位哥哥利未和西緬，經文提到他們對自己妹妹的遭遇感到特別難受。他們的計謀雖高明，但箇中的詭詐、惡毒也毫

不遜色。

雖然經文沒有明說，但極有可能當地居民的人數比雅各全家要多很多，但利未和西緬（他們是底拿的同胞兄長，因為他們的母親都是利亞）想出一條計策，不顧公道趁人之危。他們表面同意這樁婚事，但有一個附帶條件，就是那地的居民要受割禮，那是十分疼痛又使人虛弱的一種手術。

示劍和他父親代表全族的人接受這個條件。或者，他們願意經歷這種割禮，恰恰表示示劍對底拿的愛是真的，他願意接納雅各全家與他們融為一族也是真的。

但這個要求是個詭計。利未和西緬根本沒意思要這樁婚事順利進行。當示劍的人受了割禮之後，落在極度虛弱的情況之下，利未和西緬便走遍那城，把他們盡都殺了。

在試圖描繪出這整段敘事對這種行徑的態度時，其中並非沒有斟酌的餘地。雅各很生氣地說：「你們連累我，使我在這地的居民中，就是在迦南人和比利洗人中，有了臭名。我的人丁既然稀少，他們必聚集來擊殺我，我和全家的人都必滅絕。」（創三十四 30）不僅如此，雅各直到死前，仍然對這兩個兒子嫌惡不已（見本書 217-20 頁）。

不過，敘事者卻容許這二個兒子，在回應雅各嚴厲指責的時候，最後也說出他們的看法：「他豈可待我們的妹子如同妓女嗎？」（創三十四 31）此外，將雅各全家和示劍的居民彼此融為一體的提議，這個辦法會把與神立約的這個家族稀釋掉，因而會損害到賜給他們後裔的應許能否應驗。或許我們要想成這是神用一次惡行帶出善果，藉此保守立約血脈的潔淨。

當然，雅各和家人隨即離開了示劍城，沿著中央山脊的那條路下到伯特利，那是他之前夢見天梯的地方。然而在起行之前，雅各召來全家的人，要他們除去外邦的偶像。如今雅各要去的是一個被分別為聖的地方，他也強調約中最核心的主題，也是我們之前所談到的，就是神「在我行的路上保佑我」（創三十五 3）。就在雅各到了伯特利之後，神也更新了約中的應許，就是從前賜給亞伯拉罕的那些應許，現在也適用在他孫子雅各身上（創三十五 11-13）。

如今雅各已身在應許之地，有關他的敘事也開始逐漸收尾。但會先有一個孩子的出生，這次是他最愛的妻子拉結給他生的。可是，這孩子卻奪走了拉結的性命，在她臨死的時候，給那孩子起名叫便·俄尼，意思是「我憂傷之子」（創三十五 18）。拉結離世埋葬之後，雅各又把最後這個兒子改名叫「便雅憫」，意思是「我右手之子」。此時，已改名叫以色列的雅各，他十二個兒子都已生在世上了：

- 利亞的兒子：呂便、西緬、利未、猶大、以薩迦、西布倫
- 拉結的兒子：約瑟、便雅憫
- 辟拉（拉結的婢妾）的兒子：但、拿弗他利
- 悉帕（利亞的婢妾）的兒子：迦得、亞設

以撒的吐勒都，在他兒子雅各回到家鄉之後，隨著以撒離世亦告結束（創三十五 27-29）。現在，我們準備要來談下一位後裔，藉著他，就是雅各的吐勒都，神的應許要傳遞

下去，其焦點會集中在約瑟身上。

然而，我們看到經文有一段論到以掃的吐勒都（創三十六），作為銜接前後的段落。在創世記第二十五章中有一小段提到以實瑪利的敘事，而在這裡我們看到一段寫到以掃的敘事，他們都是族長的後裔，但都是屬於未蒙揀選的譜系。將以實瑪利和以掃這二小段後裔的名單（同時還有一個名單，是從以掃而出的以東人的諸位領袖）放在聖經裡，這讓我們曉得神也顧念這些人，即使他們與始於亞伯拉罕的救贖策略，沒有直接的關聯。

結論

論到族長的這段敘事，比起之前那幾章，有一種截然不同的風格。敘事的時間節奏放慢了，敘事的空間也縮窄了。不再是將整個世界及一段很長的時間，匆匆瀏覽而過，而是把焦點放在一個人和他的後裔身上。儘管人還是繼續犯罪悖逆神，但神還是一直持續恩待整個人類。現在，神揀選一個人，藉著他，神要重新將福賜給全世界。敘述族長們的整個故事，其實就是記載亞伯拉罕、以撒、和雅各如何回應神的故事，神也藉著這些族長與所有的人追求好的關係。

創世記最後一部分，藉著講述約瑟的故事，也同時敘述了雅各十二個兒子的故事。

第九章 約瑟的故事 創世記三十七至五十章

我們現在來看創世記中最後一個吐勒都（或稱「家族史」），就是雅各的吐勒都（創三十七2）。雅各的吐勒都集中焦點放在雅各的兒女身上，這與我們到目前為止所見到的模式仍然保持一致。雅各的眾子中，約瑟的故事是我們最耳熟能詳的，不過我們會發現中間還插進一小段關於猶大的故事（創三十八）。

我會把這個段落叫作「約瑟的故事」，是照其中主角的名字來稱呼的。當學者開始讀約瑟的故事時，首先注意到的一件事，就是在文學的類別和質素上出現了變化。雖然族長的幾段敘事是由關係鬆散的一些小段落組成的，但約瑟的故事卻具備短篇故事或小說的特色。雖然其中場景各不相同，但整個情節比我們之前所讀到的更為連貫。其中的主題也是前後一致的，這有一部分從整個故事中常用到祝福這個字，就看得出來。蒙福的不單是約瑟，就連他身邊的人也常蒙福。說到底，就是神與約瑟同在。

請記得，約瑟並不是其中一位族長。後來的世代都會說到「亞伯拉罕、以撒、雅各的神」。請注意，約瑟並未列名其中。約瑟的故事，將族長們和出埃及之間的記載銜接起來，說明了以色列人當初是怎樣來到埃及的。雖然約瑟本身並不是族長，但他顯然也得著了那些賜給亞伯拉罕的應許。我們常會聽到神「與他同在」，祝福他並他身邊的人。

約瑟這個故事的主題（創五十19-20）：要真正了解約瑟的故事，我們應當從靠近結尾的地方開始著手，因為約瑟在那裡親口道出了他這一生的主題。雅各死後，那十一個哥哥之前曾苦待過如今大權在握的約瑟，因而擔心約瑟一直在等的就是這個時刻的來到，好向他們報仇。他們願意服事約瑟，只要約瑟不傷害他們。約瑟被他們得罪，卻說：「不要害怕，我豈能代替神呢？從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。」（創五十19-20）其實，當我們深思創世記三十七至五十章提到的約瑟生平，我們便會驚訝這段話何其真實。從人的角度來看，約瑟這一生似乎無端遭受諸多打擊。不過，約瑟明白他這一生仍是極有意義的。

在迦南的約瑟：我們從一開始就看到這個模式逐步展開。創世記第三十七章中，約瑟十七歲，是他父親的寵兒。他是父親與愛妻拉結所生的兒子，而其他兒子都是利亞或其中一位妾室所生。約瑟得到父親的偏愛，象徵的記號就是他父親賜他的那件外衣。按時下風行的理解，那件外套是「彩色的」（multicolored），但這個字希伯來文的意思是指那件

衣服實際上是「長袖的」（long-sleeved）。無論如何，那件衣服很特別，並且表明約瑟是受寵愛的兒子。因此，他哥哥們都恨他。

我們從這時候所得知的約瑟來看，他在改善和他哥哥們之間的情況這件事上，顯然甚麼也沒做。例如，他做了兩個夢，他對夢的解釋是他將來的角色是要管轄他們。大家都同意的是，這二個夢的確是出自於神，約瑟也照實說了。但這二個夢都讓他的哥哥們很難堪，甚至雅各也對約瑟的夢難以置信。

第一個夢是夢到眾兄弟像是一捆捆的禾稼。約瑟的禾稼突然站了起來，而所有其他的禾稼都在它面前下拜。第二個夢則納入了天體的面向。太陽（代表約瑟的父親）、月亮（代表他的母親）和十一顆星（代表他的兄弟）都在他面前下拜。因為他父親寵愛約瑟，已經讓這個男孩飽受嫌惡了，因此約瑟這些言論，簡直形同自尋死路。

下一幕場景一開始，是約瑟的哥哥們去示劍附近放他們父親的羊，約瑟則留在家中，這可能又是一次跡象顯示他受到偏愛。過不久，雅各打發約瑟去找他哥哥們。當他哥哥們從遠處看見他，就馬上同謀要除掉他。大多數人都想要把他丟到坑裡，任由他死在那裡。但最年長的呂便卻打算稍後回來，要把約瑟救出來，但顯然之後當有一隊以實瑪利的商人經過那裡的時候，呂便並不在場。猶大看出這是個賺錢的好機會，就說服其他兄弟，把約瑟賣掉會更划算。因此，以實瑪利商人買了約瑟，離開那裡去了埃及。

其實，去到埃及，在那裡他會位居要職，為要在亞伯拉

罕的後裔將來遇到危機的時候，可以幫助他們。哥哥們的意思是惡的，但神的意思卻是好的，為要保全許多人的性命。

與此同時，他哥哥們捏造了約瑟的死訊，讓事情看起來像是約瑟被野獸吃掉了。雅各得知這事後，傷心欲絕。

小插曲：猶大和她瑪

開始寫到約瑟的那一章經文之後，他的故事暫時被打斷了。在約瑟被賣給法老的官長波提乏之後，場景轉向一段他哥哥猶大的故事上面。這種突兀轉換（這個故事完了之後，又同樣突兀地回到約瑟身上），對現代讀者來說很奇怪，需要加以說明。猶大的故事出現在雅各的吐勒都當中並無不妥，但為甚麼是這個時候、在這裡出現？我們不得而知。當然，猶大是一個重要支派的先祖，而約瑟也會成為二個支派的先祖：以法蓮和瑪拿西。這或許是要形成一種對比，但其目的為何，則完全不清楚。

這個故事並沒有從正面的角度來描寫猶大。起先是猶大娶了一個迦南女子，這讓我們想起以掃，他曾娶了赫人和迦南人的女子為妻（特別參見創二十八7），讓他的父母不高興。這樣的結合會生出三個頗壞的兒子，或許也就不足為奇了。猶大的長子珥因為行惡所以死了，留下妻子她瑪作了寡婦。按照後來摩西載明的律法（見申二十五5-10），死者的兄弟有責任娶這位寡婦為妻並與她生下孩子，那孩子要按那死者的名字起名，最終可以繼承那死者的土地和產業。

這律法，有時被稱為「叔續伯嫂」（levirate），這個字源自拉丁文，意思是死者妻子的叔伯（brother-in-law），在路得記中，就波阿斯如何履行他對路得的這些責任，有生動的描繪。

開始的時候，猶大順服這律法，吩咐俄南履行這責任。可是，俄南因自私的緣故，不肯使她瑪懷孕（創三十八9）。因此，神取走俄南的性命。下一位同系手足是示拉，但這時猶大卻步了。猶大欺騙她瑪說，只要等示拉長大成人就會把她瑪許配給示拉，但其實猶大根本不打算這麼做，因為如今他害怕失去他兒子的性命。猶大把自己二個兒子的死歸咎在她瑪身上，認為她剋夫，可是真正難辭其咎的是他二個行惡的兒子。

故事又出現出人意料的轉折。一旦她瑪確定猶大根本不打算讓示拉娶她，她便採取激烈的辦法。她瑪真的非得失去不可的，還剩甚麼？在古代以色列，沒有子嗣的寡婦沒有福樂可言。她瑪穿上妓女的外袍，並用帕子隱藏自己的身分。她站在進城的路，沒想到最後是猶大出來雇她提供服務。因為猶大「把錢包掉在家裡」，就答應會差人付錢給這位無名的女人。猶大留下了自己的印、帶子、和手杖給她作擔保。可是，當稍後猶大要付錢給她的時候，她卻不在那裡。

這段曖昧關係的結果是，她瑪懷孕了。當猶大聽到她這種情況，便想要嚴嚴地懲罰她。她瑪已經使得整個家蒙羞，所以非死不可。然而，當雙方對質時，她瑪拿出讓她懷孕的那個人的信物（印和手杖）。猶大立時承認自己就是那人，並承認他不讓自己兒子娶她，是做錯了。

經文結尾寫到這二人結合所生下的雙生子，會延續猶大家的血脈。雙生子的名字來自生下他們當時的環境。有一個孩子先伸出手來，收生婆把紅線繫在他手腕上，然後那孩子又把手縮回肚子裡去，而先生出來的卻是另外一個孩子。先生出來的孩子取名叫法勒斯，意思是「破開」，因為他先出來。第二個孩子起名叫謝拉，意思是「紅線」，因為他出生時手腕上繫著紅線。

約瑟下到埃及

在猶大與她瑪的故事「打斷」了約瑟的敘事之前，我們已經曉得以實瑪利／米甸的商人把約瑟賣給了波提乏，經文說這人是「護衛長」（創三十七36）。在第三十九章，我們看到神藉著使波提乏的家運亨通，向約瑟顯明神與他同在。故事一開始就明明提到這意思：「約瑟住在他主人埃及人的家中，耶和華與他同在，他就百事順利。他主人見耶和華與他同在，又見耶和華使他手裡所辦的盡都順利。」（創三十九2-3）因為約瑟這福是藉著約瑟臨到波提乏的家，所以波提乏便叫他擔負愈來愈大的責任，同時也對他極為信任。

約瑟被下到監中：一切都進展得很順利，直到波提乏的妻子開始對約瑟表示好感。細心的讀者就會曉得有件事要發生了，因為他們聽到這位沉默的敘事者一反常態，將某位人物的外型作了一番描述（見本書90至91頁）：約瑟被形容為「秀雅俊美」（創三十九6，新譯本：體格壯健，容貌俊美）。

我們知道接下來的事就是，波提乏的妻子想要引誘約瑟上床。約瑟的反應恰合正道。約瑟拒絕了她的關愛。經文把約瑟裡面的動機優美地表達出來：「看哪，一切家務，我主人都不知道；他把所有的都交在我手裡。在這家裡沒有比我大的；並且他沒有留下一樣不交給我，只留下了你，因為你是他的妻子。我怎能作這大惡，得罪神呢？」（創三十九8-9）。換句話說，約瑟正是箴言五至七章描述的那位智慧人的縮影！

按照箴言的經文來讀整篇約瑟的敘事，我們會滿心期待約瑟有智慧的行為，可以得著好報。讓自己掉入這種引誘的愚昧人，要受苦。躲避淫蕩女子的智慧人，要用生命和財富祝福他。但實際發生的情況並不是這樣。遭約瑟拒絕的女子將怒火發到約瑟身上，誣陷約瑟意圖強暴。

面對自己妻子如此陳述，波提乏便向約瑟大發怒氣，把他下在監裡。從約瑟被懲下監而非處死這件事實不難看出，波提乏也知道他妻子所說的不無可疑。然而，重要的地方在於約瑟被下到王室的監中，讓他在裡面接觸到一些犯人，是曾經接觸過法老王的人，這給讀者留下一種印象：這種看起來很糟糕的情況，也有可能產生一些正面的結果。

酒政和膳長：正如發生在波提乏家中的情況一樣，自約瑟來到監中，那裡也凡事盡都順利（創三十九23），而約瑟也認識了兩位來自法老朝中的官吏，他們不知因何事得罪了他們的主人而被下到監裡。雖然他們二人的官銜屬家臣的意味很濃（酒政和膳長），但若因此把他們想成是無足輕重的

官吏，可就大錯特錯了。這二種職務非常重要，而且與法老王之間的關係非常親近（酒政的職務更是如此，見尼一11），酒政是王的親信，對他的信任到了替王試食的程度，免得王遭人下毒。

約瑟與這二人的關係中，他在占卜這方面的才能扮演了重要的角色。具體地說，約瑟是個能解夢的人。我們已經見識到約瑟就是會透過作夢得著從神那裡來的信息，但現在他要解的是別人的夢。

聖經別的地方禁止占卜（申十八10），但禁止的是那種不倚靠神來解說的占卜。在但以理書第二章中，我們就看到這二者，就是巴比倫的智慧和但以理，針對尼布甲尼撒夢見一個由多種金屬所造成的像，他們之間在解夢上的對比。約瑟讓大家都弄清楚「解夢是出於神」（創四十8）；在這個例子裡面他只是神智慧流出的管子。

從解酒政的夢先來。他夢見三枝開花的葡萄樹枝。他將摘下的葡萄拿來榨好汁給法老飲用。約瑟將這夢的意思解為，從那時算起，三天後酒政便會官復原職。膳長從這個正面的信息中大為振奮，便說出自己的夢。膳長所作的夢也與三這個數目有關，他夢見自己頭上有三個籃子裝滿了餅。最上面一籃餅是給法老預備的，但有飛鳥來把餅吃了。於是約瑟給膳長帶來一個壞消息。他的夢意思是，王會砍下他的頭，並且把他的屍體掛在木頭上。飛鳥會來吃盡他的屍體。

事情後來都照約瑟所解的成就了。三天後正好是法老的生日，王讓酒政官復原職，卻砍了膳長的頭。

當約瑟替酒政解夢時，約瑟懇求他：「求你記念我，施恩與我，在法老面前提說我，救我出這監牢。」（創四十14-15）但約瑟又成了遭惡待的苦主，因酒政「卻不記念約瑟，竟忘了他」（創四十23）看來，人總是定意為惡，就這個例子而言，酒政就是輕看了約瑟和自己都有過相同的遭遇。

法老的夢：當我們讀到第四十一章，便得知法老作了一個夢。敘事者並沒有提到讓法老作了這個夢的是神。（在敘事中明目張膽談到神的機會最少。）但各種情況都引導我們得出的結論是：這夢確實是從神而來。

法老的夢一開始是一幅繁榮平安的景象。有七隻肥大健康的母牛在尼羅河畔吃草。但突然有七隻骨瘦如柴的母牛從河裡上來，吃了那七隻肥牛！第二個夢的模式也差不多。夢到一捆麥子上有七個又肥大又佳美的穗子。但隨後突然出現七個枯萎的穗子，把肥美的穗子給吞了。

埃及的「智慧人」對如何解這些夢，卻毫無頭緒。這時，酒政突然想起之前在監中認識的約瑟能解夢！約瑟被召時，虔敬地宣告：「這不在乎我，神必將平安的話回答法老。」（創四十一16）

這二個夢意思是一樣的。很可能神用二個不同的夢，傳達同一個信息，好叫法老可以確認這信息其實是有明顯意圖的。夢一旦講解出來，似乎就沒那麼複雜了。會先有七個豐年，然後緊跟著會有七個荒年。

因為知道他們離荒年要來還有七年，這給法老有時間做好準備，實際上是有時間將災禍轉變成優勢。約瑟勸告法老

要找一位埃及最有智慧的人來負責整個準備的工作，於是法老選了約瑟。法老提拔約瑟擔任全埃及最高的職務，並且要把這個希伯來人轉變成一個埃及人。其中一件事是約瑟取了一個埃及的名字（撒發那忒·巴內亞），並且將安城的祭司波提非拉的女兒亞西納給他為妻。

在這七年豐收期間，約瑟使王室的穀倉充盈。然後，當饑荒來到時，王就可以易地而處將糧賣給有需要的人。埃及人為了換取糧食，不僅將錢財，最後甚至將土地都給了法老，他們才能渡過這場饑荒。這個策略助長埃及王獨享大權。何妨想像一下，這個故事對出埃及的那一代會產生甚麼樣的影響。藉這段敘事，他們得知欺壓他們的法老，之所以擁有如此大的權勢，靠的居然是他們自己的一位先祖的聰明才智。

在第四十一章行將結束的地方，我們得知這場饑荒不只限於埃及，也蔓延到境外各地。我們開始察覺到整個敘述鋪陳的方向，因此當第四十二章將關注的焦點轉移到雅各和他整個大家族回到迦南後所遇到的災禍，也就不足為奇了。

兄弟和好：雅各聽說埃及有糧，就吩咐他的兒子們前去找糧，渡過饑荒。雅各對他兒子們說話的方式，顯示他對他們的態度有點冷漠，這與雅各從前對待約瑟，如今對待便雅憫那種呵護備至的方式比起來，形成明顯的對比。雅各不讓便雅憫隨同哥哥們前去埃及。

人來求糧，必須約瑟點頭，也因此約瑟的哥哥們最後還是得直接向約瑟求情。時間和環境改變了約瑟，他可能已經

換上了一副道地埃及人的風格。約瑟認得他們，他們卻不知道現在與他們說話的埃及宰相就是他們當年將他賣身為奴的那個弟弟。因此，約瑟嚴嚴地對待他們，對他們提出連番的質問，甚至指控他們是奸細。

他們聽到約瑟的指控，大聲喊冤說：「我主啊，我們是老實人！我們不是奸細！」但儘管他們對箇中內情毫無所悉，可這位「埃及」官長有十足的理由不「相信」他們的清白，因此他設計要考驗他們。在盤問當中，他們透露出還有一個弟弟便雅憫留在家中。約瑟當下要求他們回去把便雅憫帶回來，藉以表明他們沒有說謊。約瑟堅持他們當中要留下一人作為人質，直到其他人返回埃及。

西緬被選上，其餘的人就帶著糧食回去了。在回家的路上哥哥們發現，他們帶回來的不只有糧，還有買糧的錢也在。他們不知道這是怎麼回事，但因為他們有可能又被指控告偷錢，所以總覺得這並不是件好事。

當他們回到家中向雅各陳明整個始末，他們的父親再度表現出偏愛便雅憫，就是他和愛妻拉結所生的那個兒子，不肯讓便雅憫去埃及，即使這暗示他會失去西緬，也在所不惜。西緬本來就不討父親歡心（創三十四，四十九5-7），而便雅憫卻彌足珍貴。眾兄弟設法力勸父親要採取行動，呂便甚至以自己二個兒子給雅各作贖價，但雅各還是不肯。可是，當他們買回來的糧食快吃光了，雅各才回心轉意。猶大清楚告訴他父親，他們若不把便雅憫帶回來，寧願一死。當猶大親身擔保便雅憫的安全之後，雅各才心不甘情不願地讓

他們把便雅憫帶去埃及。

當約瑟知道他的哥哥們帶著便雅憫回來了，便命令手下設宴與他們見面。他的哥哥們只知道他是位高權重的埃及官長，當受邀與約瑟同席吃飯，便滿心恐懼。他們到達之後，約瑟向他們保證，他們被帶到他面前，並非因為他們涉嫌偷錢。西緬也獲得釋放，與他們團聚。

約瑟來到席上，他們將便雅憫引見他認識。這次引見，使約瑟百感交集；畢竟，這就是他同胞的親弟弟。約瑟必須強忍淚水暫時離席。當他平靜下來回到房中，才開始吃喝，約瑟的哥哥們這才察覺到有件事叫他們難以理解。埃及人都坐在同桌一起吃飯，這與古代埃及文獻所記載的種族偏見十分吻合，因此約瑟的哥哥們就另坐一桌。但真正叫他們驚訝的是，他們同桌的席次竟然是根據他們的歲數依序排定的，而便雅憫分到的菜餚份量是其他人的五倍。這確實令他們不解，這到底是怎麼回事。

不過，或許是出於恐懼，他們並沒有追問，便告別約瑟回到人在迦南的父親那裡。但約瑟心中想要再給他們一次考驗。約瑟吩咐王宮的總管，除了照他們所請求的糧食之外，再悄悄地把錢放回裝糧的袋子裡，同時把約瑟自己的銀杯也放在便雅憫的糧袋裡。

起先，我們可能不免會認為，此舉是出於約瑟的寬厚，像之前一樣，但約瑟又吩咐人在回程的路上攔下他們，指控他們偷竊，特別是便雅憫偷竊。

約瑟使用這樣計謀的目的何在？經文並沒有明說，但經

文讓我們有餘地可以推測約瑟的用心。當我們反思整個故事的樣貌時，就看得出來約瑟是竭盡所能在營造一種情境，是與他自己從前遭遇很類似的處境。約瑟過去是雅各偏愛的兒子；如今的便雅憫顯然也是雅各當前偏愛的兒子。這便引發一個問題：其他的哥哥會不會也賣掉自己同父異母的弟弟，以求自保？

答案很快就揭曉了。不會。為了便雅憫和他們父親雅各的福祉，他的哥哥們寧願犧牲自己的性命。特別是猶大，這位我們之前看到他行事總是沒那麼正直的猶大（見創三十八），自告奮勇願意替便雅憫受罰。

現在約瑟知道答案了。他向哥哥們表白了身分。他們都嚇呆了，但約瑟卻表示自己早就明白，他受的苦是有意義的：「這是神差我在你們以先來，為要保全生命……神差我在你們以先來，為要給你們存留餘種在世上，又要大施拯救，保全你們的生命。這樣看來，差我到這裡來的不是你們，乃是神！」（創四十五5、7-8）。一家人不僅團聚，也從大饑荒中得救了！

雅各得知這個大好的消息，便應法老的邀請，帶著全家約七十人一同下到埃及，平安渡過饑荒。事件陸續進展，雅各全家也留在埃及很多年，甚至幾個世紀之久。但此時的雅各，既與約瑟團聚，又在長年饑荒中經歷豐富有餘的應許，就心滿意足。

雅各的遺言：雅各死前，我們聽到他的遺言，本質上，那是他留給自己子孫的遺願和遺囑。首先，在創世記第

四十八章，族長雅各祝福約瑟的二個兒子，瑪拿西和以法蓮。出乎意料之外，也叫約瑟愁煩的是，他父親雅各給他的次子的祝福，勝於給他長子的祝福。約瑟起先以為父親弄錯了，但實情並非如此。正如雅各自己也是次子，卻領受他父親右手來的祝福，雖然在這個例子，約瑟的二子都領受了不同程度的祝福。約瑟的兒子都得祝福，表示約瑟相對於他自己的兄弟來說，會得到雙份的祝福。雅各，現在名叫以色列，他的兒子，就是以色列十二支派的先祖。多年以後，當塵埃落定之時（約書亞的時候），我們看到的不是約瑟一個支派，而是瑪拿西和以法蓮二個支派，與約瑟的眾兄弟一同得地為業。

即便如此，創世記第四十九章還是記載了雅各對自己的十二個兒子的祝福及咒詛，其實這些都是預告將來會發生的事件和他們之間的關係。他先從利亞的兒子開始。呂便是長子，本該得著最大的祝福。可是，因他與父親的妾辟拉上床，糟蹋了自己與父親的關係（創三十五22）。因為行了這件醜事，他失去長子的名分。在以色列未來的歷史中，呂便這個支派不會享有任何與眾不同的地位。

我們可能會認為西緬和利未的下場也差不多，因為他們屠殺了示劍人，也叫他們的父親蒙羞（見本書203-04頁）。雅各咒詛和利亞生的這二個兒子要分散在以色列全地。其實，在約書亞記後半卷，這二個支派沒有得到當分給支派的地。西緬最終要被納入更大的猶大支派，只分得猶大支派境內的幾座城。另一方面，利未支派雖然也分散全地，卻可以

說是最與眾不同的一個支派。他們是屬祭司的支派。他們有甚麼不同？他們基於效忠耶和華，協助摩西向那些拜金牛犢、背叛神的以色列同胞施行報復（出三十二-三十四）。¹

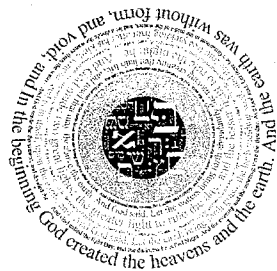
猶大是第一個從他父親領受祝福的，而且是十足的祝福。猶大得著作領袖的應許。「圭（王室的象徵）必不離猶大」這個支派。雖然以色列第一個王是便雅憫人（掃羅），但世世代代作王的應許，卻賜給了猶大支派的大衛（撒下七），而且彌賽亞必從大衛的苗裔而出。

雅各又對西布倫和以薩迦說出美事，但肯定無法和應許猶大的規格相比。同樣的話也可以用在從妾室辟拉和悉帕所生眾子的支派上，就是但、迦得、亞設、和拿弗他利。

雅各最後祝福的是拉結的兒子約瑟和便雅憫。正如我們所料，篇幅最長的祝福是對約瑟說的，其中也說到這支派必大大亨通。便雅憫得的祝福似乎也很正面，但它只限於在戰事上得勝。

這些遺言說完之後，經文的敘事便告訴我們雅各死了。依照雅各的遺願，他沒有葬在埃及，而是被帶回迦南，葬在從前撒拉死後亞伯拉罕買下靠近希伯崙的墓穴。這對他們的確是個提醒，雖然在埃及地可以找到暫時的福樂，並存活下去，但它究竟不是他們的地，不是應許之地。

現在更有利於我們了解，約瑟在故事結尾時所說的話箇中的深意，雖然我們在開頭就交代過了。約瑟的哥哥們對他的意思是惡的，但神將它變成好的意思。波提乏的妻子對約瑟所行的意思是惡的，但神將它變成好的意思。酒政對約瑟



這最後一章中，我們要來談的是基督教怎麼解讀創世記。許多人，包括許多基督徒在內，認為「基督教如何解讀」(Christian reading)都是荒謬、扭曲的觀念。他們會主張，我們必須防範將後來引進的想法和發展，讀回古代以色列的文本中。

其實，我們需要聽到這類提醒，因為有些人看到基督隱藏在舊約的經文中，因而提出一些離譜至極的詮釋。故此，當我們在創世記中談到基督時，必須小心翼翼。不過，正如本書第二章所提到的，連耶穌自己也鼓勵跟從祂的人，要期待在舊約中讀到關乎祂的事（路二十四 22-27、44-48）。

我在下文要主張的並不是「創世記屬人的作者對自己說的話，將會在整個救贖歷史中一一呈現出來，都了解得一清二楚」。不過，我們已表達了我們的理解，就是在屬人的作者背後還有一位終極的作者存在。如果那位終極作者啟示舊約的本意不是為了新約，那麼我們就沒辦法認為我們可以認識祂

在舊約的本意。是後來的啟示，把這些古代的話語裡面更完全的意義引發出來，而這種來自新約的角度，就是我們現在要用來解讀創世記的角度。

我們應該很清楚，我在下文要做的是甚麼。我會提出一些從基督論來讀創世記的例子。但並不打算做很詳盡的探討。針對新約如何取用舊約這個更龐雜的議題，也不是我關注的重點。

我把關注的焦點集中在這部分，因為我相信這是舊約詮釋中很關鍵的一個成分，也是很多舊約的講道和解讀中被遺漏掉的部分，以致對教會造成了虧損。對基督論這個面向，若缺乏欣賞的能力，會導致拿舊約來傳講基督的份量，逐漸減少。不然就是，在傳講的時候，經常只侷限於道德層面的內容。的確，傳講和解讀舊約時，應當傳出它在倫理方面要學習的功課，但還有「更多」要傳講的，而這個「更多」(more)，就是耶穌在路加福音第二十四章要指給我們看的東西。

第十章 用基督論讀創世記的差別

不論我們是否接受摩西是創世記的作者，我們都承認這卷書早在耶穌基督之前很久便已寫成，並經編纂定稿。不過，新約的作者都了解，創世記的信息與耶穌基督的福音有關，從新約一再引用創世記，便可說明這點。

耶穌自己也邀請，甚至要求祂的門徒，要用那即將臨到祂的受苦和得榮耀的眼光，來讀整本舊約。新約的作者顯然都這麼做了（路二十四），因此我們也應當照著做。

在新約中對創世記的一些詮釋，不一定會是舊約原來的讀者或原來的作者所想的東西。他們（原讀者或原作者）可能感覺到創世記的信息裡有一層意思，是超過他們當時的意識所能理解的，而是要靠一個事件本身，來闡明創世記更深一層的意思。當基督來了以後，跟從祂的人就體會出這卷書全部的意涵。

這意思並不是說，新約作者或現代讀者可以把一個意思強加在舊約經文上。屬基督論的意思，並非經文外在的東

西。它是從經文衍生出來的。經文並沒有某種隱密的意思或暗碼，需要一把鑰匙才能解開。用基督論將舊約讀出合宜的意思，絕不是強解或隨意的舉動。

雖然我們用基督論來解讀創世記的方式，不太可能盡善盡美，但可以略示梗概。我們會挑出四段重要的經文，然後探討新約如何處理它們與耶穌基督之間的關係。我們會先從所謂的原型福音（protoevangelium）開始，然後再來探討賜給亞伯拉罕某位「後嗣」（a seed）或所有「後裔」（descendants）的應許，再來是麥基洗德的故事，最後則是把約瑟看成預表耶穌的一位人物。

創世記三章 15 節：原型福音

我又要叫你和女人彼此為仇；你的後裔和女人的後裔也彼此為仇。女人的後裔要傷你的頭；你要傷他的腳跟。

文學語境：創世記三章 15 節是對蛇的咒詛。創世記頭二章記載了天地和人類的受造。在這二章，亞當和夏娃享受了在伊甸園中與神之間，和彼此之間的親密關係。創世記第二章結束的聲調既平安又和諧。¹

創世記第三章，蛇出現，並且欺騙女人吃了知道善惡樹的禁果。當夏娃與蛇交談的時候，她丈夫亞當也在場，沒有表

示拒絕也跟著吃了。這時候，神出手干預，刑罰了悖逆祂的三方當事人。神先罰蛇，創世記三章 15 節就是這部分的故事。

根據基督受死並復活的後見之明，新約作者會如何理解創世記三章 15 節呢？

從古代的語境來解讀這節經文：如果我們想像自己是在摩西的時候（並不是指這個故事發生的那個時候）聽到這故事，就不得不承認蛇的身分多少有些神祕。我們從整段敘事中至今只得知，神造了萬有，包括一切受造，並稱它是「好的」。整段敘事到目前為止，我們完全看不到有任何不對勁的跡象。

這比「一切的活物更狡猾」（創三 1）的蛇，究竟從何而來？蛇又如何可能成為這麼的邪惡，說出與造物主相違背的話，引誘神造的人和牠一起加入看起來是背叛的行徑？整段敘事並沒有提出解釋，而有一部分聖經讀者嘗試把「天使墮落」填補到創世記第一章頭二節之間存在的「縫隙」（gap）裡去，由此可見人們多麼殷切想要找到一種解釋。其實，整本聖經對於最初惡是怎樣進到天地之間，沒有提出過任何解釋。鑑於篇幅不容許我們提出反駁，但根據以賽亞書第十四章和以西結書第二十八章所提出的論證，並不可信。²在沒有解釋蛇從何而來的情況下，蛇就出現了。

此外，從古代的語境來讀的時候，對蛇的咒詛又模糊得叫人想一探究竟。當經文提到「你（蛇）的後裔」和「她（女人）的後裔」時，舊約時期的人究竟會怎麼樣來理解？若說在舊約時期會把創世記三章 15 節讀出一種屬彌賽亞的

意思，這極度令人懷疑。當然，這樣一種解讀也無法得到證明。有一件事實也明白指出了這一點，就是在後來舊約正典的書卷中，並沒有挑出這節經文並加以發揮。

從下面幾章的上下文來看，有一個想法可以得到有力的佐證：女人的後嗣（seed）是指那些屬神這邊的後裔（descendants；比較創五閃的家譜），而蛇的後嗣則是指那些抵擋神的後裔（比較創四 17-26 該隱的家譜）。

不過，同樣清楚的是，新約的作者是在基督來了之後重新讀創世記，因此他們了解到創世記三章 15 節還有更深、更終極的一層意思。難怪，有一件事會引起關注，即初代教會認為蛇就是撒但，而耶穌基督就是那位「女人的後嗣」（seed of the woman）。

在羅馬書結束的地方，保羅鼓勵他的讀者：「賜平安的神快要將撒但踐踏在你們腳下。願我主耶穌基督的恩常和你們同在！」（羅十六 20）在這裡保羅清楚認為撒但就是那蛇。到最後，撒但必要被踐踏在腳下。然而，代神消滅撒但的卻是教會，基督要與教會同在。雖然代神滅掉撒但的會是神的百姓，但賜平安的神必要成為神百姓得勝背後的力量。

第二段經文在希伯來書二章 14 至 15 節，引用創世記三章 15 節的時候比較沒那麼清楚，但很多人³還是主張，這段經文有提到創世記三章 15 節的意思：

兒女既同有血肉之體，他也照樣親自成了血肉之體，特要藉著死敗壞那掌死權的，就是魔鬼，並要

釋放那些一生因怕死而為奴僕的人。

這段經文論到耶穌藉著死，敗壞了魔鬼的權勢，故此祂必須取了人的樣式。或許，保羅在羅馬書相信「平安的神要將撒但踐踏在人的腳下」，指的就是這種方式。

第三處我們發覺與創世記三章 15 節使用的語言有關，並且用在撒但和基督身上的經文，是在啟示錄：

在天上就有了爭戰。米迦勒同他的使者與龍爭戰，龍也同牠的使者去爭戰，並沒有得勝，天上再沒有牠們的地方。大龍就是那古蛇，名叫魔鬼，又叫撒但，是迷惑普天下的。牠被摔在地上，牠的使者也一同被摔下去。（啟十二 7-9）

這段經文與創世記三章 15 節的關聯也很明顯。撒但被稱為「古蛇」，這無疑是在引述我們所論到的經文。

總而言之，初代教會讀到舊約創世記第三章的故事時，不得不認為蛇與撒但是有關聯的，當時根據後來的啟示，對這段經文的理解就更全面了。同時初代教會也理解到，敗壞撒但如今正在進行，是因為這與基督在十字架上勝過了撒但有關聯。

這種解讀經文的方式，是否公允呢？其實，在耶穌之後，我們看不出教會還能用別的方式來讀。到了新約作者那個時代，撒但這號人物在聖經中已經有了更進一步的描述。

神是逐步將自己的真理向祂的百姓啟示，因此到了舊約時代晚期和新約時期，神的百姓對「邪惡的本質是有位格的」(the personal nature of evil) 這件事，已經有更為深入的認識。回到創世記第三章，我們很難視而不見撒但這號人物，是用蛇來表現的。當這層關聯確定之後，我們甚至更難視而不見的是，耶穌與女人的後嗣之間也有關聯。在這裡，那女人是夏娃，而耶穌，既是完全的人也是完全的神，則是「夏娃之子」(son of Eve)。撒但藉耶穌釘十字架，傷了祂的腳跟；祂傷了耶穌，卻無法完全置祂於死地；神叫耶穌從死裡復活。由於復活，教會才把這件事理解成打敗了撒但。一般都同意這次打敗撒但，是一種「既已成就又尚待成就」(already but not yet) 的行動，因為到主第二次再來之前，撒但和邪惡仍未被消滅(啟二十7-10)，但勝利已成定局。

因此，基督徒讀者可以回到創世記第三章，並且從那裡讀到聖經頭一次將福音宣告出來(原型福音)。我們最好承認，頭一批讀者可能沒有辨認出這一點，但經文最終極作者的目的，卻在新約作者用耶穌基督位格和事工的眼光去讀舊約的時候，被辨認出來了。

然而，在我們結束這個話題之前，必須再考量一個因素。雖然最先將創世記三章15節與耶穌的工作關聯起來的是新約聖經，但最先認為蛇就是撒但，或認為代神滅掉蛇的就是彌賽亞，並不是新約聖經。針對這點，我們只要了解間約時期猶太人的一些文獻，便可見端倪。

創世記十二章1至3節：亞伯拉罕的後嗣

在創世記第十二章，神應許亞伯拉罕，祂必「叫你成為大國」(2節)。這應許同時涉及土地和後裔。論到後裔，這應許經常是順著創世記十五章5節的脈絡來加以闡明：「(耶和華)於是領他走到外邊，說：『你向天觀看，數算眾星，能數得過來嗎？你的後裔將要如此。』」換句話說，這應許的應驗，顯然要與亞伯拉罕的後裔，即後來的以色列人，人數加增息息相關。故此，保羅會在加拉太書三章15至16節，提出下面這個論證，著實出人意外：

弟兄們，我且照著人的常話說：雖然是人的文約，若已經立定了，就沒有能廢棄或加增的。所應許的原是向亞伯拉罕和他子孫說的。神並不是說「眾子孫」，指著許多人，乃是說「你那一個子孫」，指著一個人，就是基督。

那當然是指著基督說的！真是這樣嗎？

保羅對舊約有非常深刻而精湛的認識。我們知道，既然使徒行傳二十二章3節把保羅描寫成著名拉比迦瑪列的學生，在他的門下，「按著我們祖宗嚴緊的律法受教」，那麼，他當然知道也認定希伯來聖經曾提到，給亞伯拉罕的應許，要應驗在以色列兒女身上。

不過，保羅是用基督這個事件來讀舊約，因此會看出，

約中的應許，在耶穌身上有一種更加重要的應驗。為了與第一世紀相當常見的釋經方式保持一致，保羅充分運用了一個事實，就是創世記第十二章中不論是後裔（descendant）或是後嗣（seed）這個字都是當作單數集合名詞（collective singular）來用的這個事實。在加拉太書第三章提出來的這個視野更開闊的論證它所屬的上下文脈中，律法（摩西律法）取代不了信心（亞伯拉罕的約），因而保羅斷言，亞伯拉罕的應許要在基督裡才找到最終的應驗。

因而，當基督徒今天讀到創世記十二章1-3節時，雖然確定在舊約它會應驗在亞伯拉罕肉身的後裔身上，但最重要的實現卻是在基督裡。這樣一來，基督徒就發覺自己也在亞伯拉罕一位後裔的應許中有份，因為照加拉太書三章29節：「你們既屬乎基督，就是亞伯拉罕的後裔，是照著應許承受產業的了。」

創世記十四章17至20節：麥基洗德

依據希伯來書，耶穌是按著麥基洗德的傳承作祭司。其實，有二段較長的經文闡述了這個觀念（來四14-五10，七1-九13），但下面二節經文表達了這個基本觀念：

他既得以完全，就為凡順從他的人成了永遠得救的根源、並蒙神照著麥基洗德的等次稱他為大祭司。
（來五9-10）

我們會注意到這些把基督與麥基洗德關聯在一起的經文，是因為我們先在創世記十四章一段謎樣的經文中遇到這號人物：

亞伯蘭殺敗基大老瑪和與他同盟的王回來的時候，
所多瑪王出來，在沙微谷迎接他；沙微谷就是王谷。
又有撒冷王麥基洗德帶著餅和酒出來迎接；他是至高神的祭司。他為亞伯蘭祝福，說：

願天地的主、至高的神

賜福與亞伯蘭！

至高的神把敵人交在你手裡，

是應當稱頌的！

亞伯蘭就把所得的拿出十分之一來，給麥基洗德。
（創十四17-20）

上下文：亞伯拉罕遇到麥基洗德這個故事，係出現於敘述亞伯拉罕的上下文中，但這故事的突然出現，打斷了貫穿創世記十二至二十六章的主題。這個主題關注的是屬神的應許，就是神必要叫亞伯拉罕的後裔成為一個大國，而整段敘事的焦點優先放在這些應許如何得應驗上面，意即放在亞伯拉罕和撒拉生下一個孩子上面。撒拉證實不能生育，因此該應許的應驗似乎也受到威脅。大體而言，亞伯拉罕的故事

關注的是，這位族長在應驗遇到障礙的時候，有甚麼反應（更詳細講解，見本書181-90頁）。

創世記第十四章似乎具備一種截然不同的功能。這章經文一開始提到有四個迦南地以外的王，與另外五個有可能是在迦南的王爭戰，率領四王的是所多瑪王和蛾摩拉王。迦南的五王受到另一個聯盟的首領基大老瑪王轄制了多年。基大老瑪那個聯盟要起來平息叛亂，把附屬他們的王挽回到自己的陣營。在過程中，基大老瑪那個聯盟打敗了其他部落，其中有些部落以驍勇善戰出名（利乏音人、蘇西人、以米人、何利人、亞瑪力人和亞摩利人的全地）。當五王遇上基大老瑪這個聯盟，被擊潰四散，在過程中，羅得，就是移居到所多瑪和蛾摩拉境內亞伯拉罕的那位姪兒（創十三），被擄走了。

亞伯拉罕很快得知這場災變後，馬上派出318人，並且打敗了外邦諸王的盟軍，不僅救回了羅得，還奪回了諸王從迦南聯軍掠得的戰利品。亞伯拉罕在回程途中，遇到了麥基洗德。在向麥基洗德表達敬意之後，亞伯拉罕拒絕為自己接受任何戰利品，刻意要與當地其他諸王保持疏遠。

新約的連繫：為甚麼希伯來書會將耶穌與麥基洗德關聯在一起？這種關聯的意義又是甚麼？對這二者的關係，目前通行的一種理解是，麥基洗德是基督在舊約顯現（christophany）；這意思是說，麥基洗德就是耶穌。但正好相反，我認為產生這種與耶穌的關聯，是因為麥基洗德在敘事中的出現，以及描述到他的一些細節，其性質皆叫人難以捉摸。

麥基洗德突然並且出乎意料的現身，經文沒有甚麼解

釋。當我們讀到這個故事，就不禁想問：這人到底是誰。亞伯拉罕居然承認一個迦南祭司在宗教信仰上與自己是志同道合，這是怎麼回事？尤有甚者，亞伯拉罕向麥基洗德呈上所奪來的十分之一，尊榮他的地位高過自己，這件事更令我們感到驚訝。此外，麥基洗德的名字也富含重大意義，儘管我們不能把這方面的細節奉為主臬。它是由二個部分組成：「王」（*melekh*）和「公義」（*tsedeq*）。他的名字，意思究竟是指「我的王是公義的」（*my king is righteous*），還是指「公義的王」（*the king of righteousness*），仍是待解的問題。同樣不清楚的是，其中一部分是否應該被理解為屬神的名字或稱號。還有一樣不確定的是，那件事發生的地點到底在哪裡。經文提到撒冷，又對應提到錫安，強烈暗示是指耶路撒冷，⁴但也有人認為，它是與平安這個字有關聯，因此可能是指另外一個地方。

對我而言，似乎希伯來書的作者是用基督這個事件來解讀舊約，充分運用了整個故事的模糊不清，為要就耶穌提出一些重要的神學主張。

不過，在直接談及希伯來書之前，要緊的是，要注意到聖經只有另外一個地方提到麥基洗德：詩篇第一百一十篇。詩篇第一百一十篇，若按其舊約原來的上下文來理解的話，是一篇君王詩，特別適用於大衛家的王登基的時候。該詩第1節說到，「主」（*the Lord*）耶和華對「我主」（*my Lord*；指屬人的君王）說，叫他坐在自己的右邊，當耶和華打敗祂的敵人。在這裡我們應當會注意到，它與另一篇論到王室登

基的偉大詩篇很相似，就是詩篇第二篇。

詩篇第二篇宣告屬神的福要臨到大衛家的王，並預言他的成功和得勝。這篇詩也與撒母耳記下第七章堅固大衛之約有關係。按詩篇第一百一十篇的上下文，這位大衛家的王是照著麥基洗德的等次宣告作祭司（4節）。以色列的王當然不能扮演亞倫一脈祭司的功能，因為後者是利未人。但麥基洗德更適合與君王之間產生一種關聯，因為他從前是統治撒冷（耶路撒冷）的「君王兼祭司」（king-priest）。

無論如何，大衛後裔的歷史並不光彩。大衛之後的這些君王，鮮少有全心全意事奉主的（希西家和約西亞是最顯著的例外）。到了舊約行將結束這段期間，大家愈來愈清楚，這些經文要等候將來有一位理想的彌賽亞君王，與他連繫起來，因此新約的作者就認出來，耶穌是那位等待已久的彌賽亞。

這就是希伯來書作者讀創世記第十四章和詩篇第一百一十篇的方式，並從中認出耶穌。把麥基洗德想成是耶穌在道成肉身之前的顯現，這是錯誤的想法。同樣地，把這些經文都看成是屬彌賽亞的預言，其唯一的目的是為了作為預示耶穌要來的徵兆，這也是錯誤的想法。當希伯來書的作者想要把耶穌說成就是那位終極的祭司時，就是甚至超越亞倫的那一位，麥基洗德那個謎樣的故事反倒成為用來表達那個真理的一種方式。畢竟，亞伯拉罕尊榮麥基洗德時，利未「已經在他先祖的身中」（來七10），因而不只是亞倫，連所有利未人在象徵意義上都承認了麥基洗德高過他們。此外，由於詩篇第一百一十篇提到祭司和爭戰的王這二種角色合併在一

起，因此希伯來書的作者就了解到，耶穌才是這二種角色最完美的表達，甚至遠超過大衛家的王，這王原是該詩最直接指稱的對象。其實，按其舊約的語境來看，這篇詩最可能的背景是像一首加冕詩。當我們把大衛和耶穌——通常都稱祂為大衛的兒子（例如，太一1，九27，十二23，二十二43、45〔引自詩一一〇〕；羅一3；提後二8），本意是要表明大衛的約就是應驗在祂身上，這約說到大衛的兒子必作王到永遠（撒下七）——之間的這種關係考慮進來，那麼這加冕詩和耶穌的關聯就特別容易理解了。

固然，最初的讀者以及創世記第十四章的作者，可能都沒有預料到，希伯來書的作者會如此運用那段論到麥基洗德的敘事。不過，根據耶穌基督的經歷來看，希伯來書的作者受到默示時，也不得不承認這之間的關聯。⁵但這世上還有哪一位是比耶穌更大的祭司，或更大的爭戰君王呢？

創世記三十七至五十章：約瑟與耶穌

最後，我們來看約瑟的故事。在新約中，完全沒有把約瑟和耶穌關聯起來的地方。當然，在記載約瑟生平的敘事中，也沒有任何像預言的經文。不過，當用福音的眼光來讀約瑟的故事時，敏銳的讀者就會注意到，在神藉著約瑟的一生施行拯救，和耶穌如何用祂的一生同樣施行了最大的拯救，這二者之間存在一種類比。約瑟代替神拯救了神的家。雅各和他一家，就是亞伯拉罕的後裔，能渡過饑荒，是因為

約瑟身居要職，供給他們糧食。約瑟為甚麼會身在埃及？因為他哥哥和其他人將一連串的惡事行在他身上。約瑟自己說：「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全許多人的性命，成就今日的光景。」（創五十20）神使用別人的惡行，叫祂的百姓存活下來。

使徒行傳二章22至24節，彼得在反思基督受死的時候，我們也聽到類似的主題：

以色列人哪，請聽我的話：神藉著拿撒勒人耶穌在你們中間施行異能、奇事、神蹟，將他證明出來，這是你們自己知道的。他既按著神的定旨先見被交與人，你們就藉著無法之人的手，把他釘在十字架上，殺了。神卻將死的痛苦解釋了，叫他復活，因為他原不能被死拘禁。

當羅馬的兵丁將耶穌雙手釘在十字架上的時候，他們也在成就神救贖的計劃。他們的意思是惡的，但神的意思是要拯救全世界。

結論

這一章，我們完全遵從耶穌自己的教導，祂在路加福音第二十四章教導祂的門徒，要用祂還要再來的眼光讀舊約。我選出了幾段有代表性的經文，為了要表明，我們在讀創世

記這卷古代的經文時，要特別覺察到整個救贖歷史的流向，是在耶穌身上達到最高峰。

釋經原則：在把我們當作最初的讀者來讀創世記之後，我們應當照著後來對救贖歷史的完整認識，特別是對基督的受死和復活的認識，再來讀這卷書。在這個過程中，新約作者對創世記經文素材的運用，應該可以塑造我們的思想。

附錄 創世記的註釋書

以下的註釋書都非常出色；你該選購哪一本，在於你要找哪一種；不是每本註釋書都能夠論到這卷書的每個方面，而不同的註釋書，在神學上和方法上也有各自不同的角度。

Aalders, G. Charles. *Genesis*. 2 vols. Bible Student's Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 1981. 這是該註釋書的英譯本，最早於一九四九年在荷蘭出版。雖然有點過時，但他的作品以神學註釋來看，仍有其價值。本書是侷限在改革宗的傳統下寫的，他展現出很精湛的釋經技巧和神學洞見。

Brueggemann, Walter. *Genesis*. Interpretation. Atlanta: John Knox Press, 1982. 雖然 Brueggemann 是一位批判溫和的學者，但總是發人深省，獨具慧眼。他的註釋書集中在最後定型的經文上，而且焦點主要放在創世記的神學上。

Cassuto, Umberto. *From Adam to Abraham: A Commentary on the book of Genesis*. Translated by I. Abraham. 2 vols. Jerusalem: Magnes Press, 1964. 這本書在創世記前十一章的註釋上，十分出色。Cassuto 是位保守派的猶太作家，在本書完成之前，意外離世。Cassuto 是才華洋溢的語言學家和文學家，力抗學術潮流，不接受底本假說，頗有意思。

Hamilton, Victor P. *The Book of Genesis*. 2 vols. New International Commentary on the Old Testament. Grand Rapids: Eerdmans, 1990, 1995. Hamilton 用正面角度詮釋經文，同時處理創世記中的一些難題（創造故事、族長歷史、族長信仰），表現都很出色。Wenham 和 Hamilton 的註釋書，涵蓋了創世記所有的內容。

Hartley, John E. *Genesis*. New International Biblical Commentary: Old Testament. Peabody, Mass.: Hendrickson, 2000. 我不總是同意 Hartley 對創世記的結構分析，也不同意他將各個段落當作平行結構來分析（palistrophe；用一種 V 字型的方式來編排經文，亦稱為交錯平行〔chiasm〕）。但 Hartley 確實對創世記提供了一種清晰而直接的分析。該書受限於整個系列，其解經的深度也受到限制。他的論證贊同摩西實際參與了創世記的成書，也贊同族長們的敘事，這些都令人耳目一新。

Ross, Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. Grand Rapids: Baker, 1988. 這書開始先簡短介紹作者研究創世記的方法。Ross 提出福音派的進路，代替底本說的進路。但 Ross 卷秩繁浩的處理，更像是按著順序解經，強調的是神學。當中常有獨到的看法，頗有幫助。是本好書，特別適合教牧傳講整卷創世記之用。

Sarna, Nahum M. *Genesis*. JPS Torah Commentary. Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989. 這本註釋書是逐節，實質上是在逐字，研究創世記。Sarna 承認創世記在性質上是一本經由組合而成的書卷，但他的註釋仍從整體來處理創世記。Sarna 處理了經文的其他方面，特別強調近東的背景和猶太傳統。

Waltke, Bruce K., and Cathi J. Fredricks *Genesis*. Grand Rapids: Zondervan, 2001. 這本註釋書不屬於任何註釋書系列，但很值得循跡深入，並納入個人藏書。Waltke 是福音派聖經研究的老前輩，這本註釋書在釋經上見解獨到，在神學上內涵豐富。

Walton, John H. *Genesis*. New International Version Application Commentary. Grand Rapids: Zondervan, 2001. Walton 的註釋書既發人深省，又書寫流暢。對創世記中的難解課

題，也駕馭得宜。可惜，Walton 鮮少評論創世記與新約之間的關係。

Wenham, Gordon J. *Genesis 1–15 and Genesis 16–50*. Word Biblical Commentary. Waco, Tex.: Word, 1987, 1994. Wenham 是當今數一數二的福音派釋經學者，他這本創世記註釋，展現很高的學術水平，以及在釋經上過人的敏銳。Wenham 代表了研究創世記的保守路線，但他也沒有完全拒絕資料來源理論。

附註

謝辭

- ¹ Tremper Longman III, *How to Read the Psalms*. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), and *How to Read Proverbs* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002)。

序言

- ¹ John H. Walton's *Genesis*, New International Version Application Commentary (Grand Rapids: Zondervan, 2001) 這書在論到創世記中祝福這個主題時，見解尤其獨到。

第一部分：讀創世記有法

- ¹ Tremper Longman III, *How to Read the Psalms* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), and *How to Read Proverbs* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002)。

第一章：明白這卷「起源」的書

- ¹ 這些問題的精彩介紹，請參見 Tremper Longman III, *Reading the Bible with Heart and Mind* (Colorado Springs, Colo.: NavPress, 1997)；Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* 3rd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2003)。
- ² Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), pp. 63–71, and “Literary Approaches to Old Testament Study,” in *The Face of Old Testament Studies*, ed. David W. Baker and Bill T. Arnold (Grand Rapids: Baker, 1999), pp. 97–115。
- ³ 今天以色列所講的希伯來文，雖然是根據聖經的希伯來文建立起來的，但在文法和詞彙上其實已大不相同。
- ⁴ 我們稍後會討論，創世記究竟是在某一個時候寫成的，還是經過很長時間由不止一位作者寫成的（請參見本書 56 至 72 頁）。
- ⁵ Robert Alter, “How Convention Helps Us to Read: The Case of the Bible’s Annunciation Type Scene,” *Prooftexts* 3 (1983): 115。
- ⁶ Herman Ridderbos (*Redemptive History and the New Testament Scriptures*, 2nd ed. [Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1988]) 雖然 Roger T. Beckwith (*The Old Testament Canon of the New Testament Church* [London: SPCK, 1985]) 將教會作證的歷史作了顯然是

最全面的陳述，但本書在正典的神學基礎這方面，仍是最傑出的研究。

- ⁷ 最近在這方面的討論，請參見 Walter Brueggemann, *Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1997) 和 *Theology: Israel’s Gospel* (Minneapolis: Fortress Press, 2003) 這二本引發

先知說的意思比他們知

書所提供的清單和評價。

請參見本書 70 至 72 頁。

enber, *The Book of J* (New

請參見 J. Alberto Soggin, *Introduction to the Old Testament* (Philadelphia: Westminster, 1980) 這種立場的代表人物是 Otto Eissfeldt, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper & Row, 1965), p. 203。

- ⁴ 「樞紐」(Linchpin) 是 Gordon Wenham 選用的字，請參見 “The Date of Deuteronomy: Linchpin of Old Testament Criticism: Part II,” *Themelios* 11 (1985): 15–17。

- ⁵ Eissfeldt, *Old Testament*, p. 208。

第一章：明白這卷「起源」的書

- ¹ 這些問題的精彩介紹，請參見 Tremper Longman III, *Reading the Bible with Heart and Mind* (Colorado Springs, Colo.: NavPress, 1997)；Gordon D. Fee and Douglas Stuart, *How to Read the Bible for All Its Worth* 3rd ed. (Grand Rapids: Zondervan, 2003)。
- ² Tremper Longman III, *Literary Approaches to Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), pp. 63–71, and “Literary Approaches to Old Testament Study,” in *The Face of Old Testament Studies*, ed. David W. Baker and Bill T. Arnold (Grand Rapids: Baker, 1999), pp. 97–115。
- ³ 今天以色列所講的希伯來文，雖然是根據聖經的希伯來文建立起來的，但在文法和詞彙上其實已大不相同。
- ⁴ 我們稍後會討論，創世記究竟是在某一個時候寫成的，還是經過很長時間由不止一位作者寫成的（請參見本書 56 至 72 頁）。
- ⁵ Robert Alter, “How Convention Helps Us to Read: The Case of the Bible’s Annunciation Type Scene,” *Prooftexts* 3 (1983): 115。
- ⁶ Herman Ridderbos (*Redemptive History and the New Testament Scriptures*, 2nd ed. [Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 1988]) 雖然 Roger T. Beckwith (*The Old Testament Canon of the New Testament Church* [London: SPCK, 1985]) 將教會作證的歷史作了顯然是

最全面的陳述，但本書在正典的神學基礎這方面，仍是最傑出的研究。

- ⁷ 最近在這方面的討論，請參見 Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament* (Minneapolis: Fortress, 1997) 及 John Goldingay, *Old Testament Theology: Israel’s Gospel* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003) 這二本引發爭議的著作。
- ⁸ 根據彼得前書一章 10 至 12 節，先知說的意思比他們知道的更美。
- ⁹ 請參見附錄針對創世記的註釋書所提供的清單和評價。

第二章：創世記是誰寫的？

- ¹ 有關 D 底本和 P 底本的說明，請參見本書 70 至 72 頁。
- ² Harold Bloom and David Rosenberg, *The Book of J* (New York: Vintage, 1991)。
- ³ 偏向這種立場的代表人物，請參見 J. Alberto Soggin, *Introduction to the Old Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1976), p. 107。質疑這種立場的代表人物是 Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1965), p. 203。
- ⁴ 「樞紐」(Linchpin) 是 Gordon Wenham 選用的字，請參見 “The Date of Deuteronomy: Linchpin of Old Testament Criticism: Part II,” *Themelios* 11 (1985): 15–17。
- ⁵ Eissfeldt, *Old Testament*, p. 208。

- ⁶ 例如，請參見 Umberto Cassuto, *The Documentary Hypothesis*. trans. I. Abrahams (Jerusalem: Magnes Press, 1961 [Hebrew ed., 1941]) ; Edward J. Young, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1949) ; Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses* (Phillipsburg N.J. : Presbyterian & Reformed, 1943)。
- ⁷ R. Norman Whybray, *The Making of the Pentateuch: A Methodological Study*, JSOTS 53 (Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1987) ; Isaac M. Kikawada and Arthur Quinn, *Before Abraham Was: The Unity of Genesis 1–11* (Nashville: Abingdon, 1985) ; Gordon Wenham, *Genesis*, 2 vols. (Waco, Tex.: Word, 1987, 1994) ; Kenneth A. Kitchen, *Ancient Orient and the Old Testament* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1967) and *On the Reliability of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003)。
- ⁸ E. A. Speiser, *Genesis* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1964), p. 91。
- ⁹ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), pp. 47–62。
- ¹⁰ 參 Iain Provan, V. Philips Long and Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), p. 122, and E. Fry, “How was Joseph Taken to Egypt? (Genesis 37:12–36),” *The Bible Translator* 46 (1995) : 446。

- ¹¹ J. Gordon McConville 對申命記十二章和出埃及記二十章之間的關係，提出不同的見解，但他也同樣與資料來源這種解釋漸行漸遠 (*Law and Theology in Deuteronomy*, JSOTS 33 [Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1984])。
- ¹² T. Desmond Alexander, *Abraham in the Negev: A Source-Critical Investigation of Genesis 20:1–22:19* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1997), and “Authorship,” in *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), pp. 61–72。

第三章：創世記的樣貌

- ¹ G. N. Leech and M. H. Short, *Style in Fiction* (London: Longman, 1981), pp. 19, 74。
- ² 針對創世記的這個問題，有各種批判的進路進行過研究，詳情請參見 John Van Seters, *Prologue to History: The Yahwist as Historian in Genesis* (Louisville: Westminster John Knox, 1992), pp. 10–23。
- ³ Hermann Gunkel, 引自 George W. Coats, *Genesis with an Introduction to Narrative Literature*, *Forms of the Old Testament Literature* 1 (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p. 319。
- ⁴ Walter Moberly, *At the Mountain of God: Story and Theology in Exodus 32–34* (Sheffield, U.K.: JSOT Press, 1983)。

- 5 David M. Howard Jr., *An Introduction to the Old Testament Historical Books* (Chicago: Moody Press, 1993), pp. 30, 35。
- 6 V. Philips Long, "Narrative and History: Stories about the Past," in Iain Provan, V. Philips Long and Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), p.82；另請參見 pp. 84-87。
- 7 Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox Press, 1982), p. 105。
- 8 從歷史的角度來看聖經的文學研究，請參見 Tremper Longman III, "Literary Approaches to Old Testament Study," in *The Face of Old Testament Studies*, ed. David W. Baker and Bill T. Arnold (Grand Rapids: Baker, 1999), pp. 97-115，內有精簡的討論。
- 9 其中的範例，包括 John H. Sailhamer, "Genesis," in *A Complete Literary Guide to the Bible*, ed. Lee Ryken and Tremper Longman III (Grand Rapids: Zondervan, 1995), pp. 108-20；Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981)；J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* (Amsterdam: Van Gorcum, 1975)。更近的著作，請參見 Paul Borgman, *Genesis: The Story We Haven't Heard* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001) 這本書非常好，但書名的副標題容易誤導，並稍嫌自吹自擂。用這種方式研究創世記的人，他並不

是第一個。

- 10 David Rhoads and Donald Michie, *Mark as Story: The Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982), pp. 3-4。
- 11 Bruce K. Waltke, "Was Cain's Offering Rejected by God Because It Was Not a Blood Sacrifice?" *Westminster Theological Journal* 48 (1986): 363-72。
- 12 同上, p. 369。

第四章：神話或歷史？

- 1 Jacobus van Dijk, "Myth and Mythmaking in Ancient Egypt," in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack M. Sasson (New York: Scribner's, 1995), 3:1697-98。
- 2 有一本綜合埃及人對宇宙發生的各種觀念的作品，頗有幫助，請參見 John D. Currid, *Ancient Egypt and the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1997), pp. 53-73。
- 3 埃及的文獻記載，用不同的隱喻，來描述其他的神祇從創造之神衍生出來的過程，最顯著的二種隱喻，是打噴嚏和自慰。
- 4 請參見 *The Context of Scripture*, ed. William W. Hallo and K. Lawson Younger Jr. (Boston: Brill, 1997), 1:21-22。
- 5 同上, p.22。
- 6 根據 W. G. Lambert ("Kosmogonie," in *Reallexikon fer Assyriologie* [Berlin/Leipzig: deGruyter, 1990], 6:218-22)

的看法，實際上美索不達米亞更看重的是諸神的譜系，而非宇宙如何發生。當然，這二者是密不可分的，因為諸神各自代表了創造次序裡面的不同層面。

- 7 這譯法出自 Benjamin R. Foster, *The Context of Scripture* (Leiden: Brill, 1997), 1:398。
- 8 W. G. Lambert and A.R. Millard, *Atra-Hasis: The Babylonian Story of the Flood* (Oxford: Clarendon Press, 1969) 另請參見 Alan R. Millard, "A New Babylonian 'Genesis' Story," *Tyndale Bulletin* 18 (1967): 3-18。
- 9 Benjamin R. Foster, *Before the Muses* (Bethesda, MD.: CDL Press, 1993), 1:165。
- 10 請參見 Thorkild Jacobsen, "The Battle between Marduk and Tiamat," *Journal of American Oriental Society* 88 (1968): 104-8。
- 11 當然，不同的近東文本之間會有出入，甚至在近東不同地區的記載也有不同，但鑑於本章的目的，我們會將焦點放在創世記和整個古代近東文本的異同上面。
- 12 Samuel N. Kramer, *The Sumerians* (Chicago: University of Chicago Press, 1963), p. 149。
- 13 Howard N. Wallace 強調，美索不達米亞和聖經的文獻，都將勞動視為人類受造的目的；不過，Wallace 錯在沒有指出這二者，在工作品質上，以及在與屬神的關係上，都有差別 (*The Eden Narrative* [Atlanta: Scholars Press, 1985], p. 70)。

- 14 參 Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1988) 雖然應該很容易讓人承認的是，詩歌傳統會反映出創造的語言用的是凸顯衝突的語言，就是耶和華與海怪之間的衝突 (利未亞坦: Leviathan, 古代迦南文獻將其視為海神雅本的夥伴，參見詩七十四)。不過，在這裡我們看到詩人運用了「藝術上的破格手法」(artistic license)，來說明並非巴力，而是耶和華在掌管混沌的各種勢力。這類詩歌的表達，不該將它讀作是站在規範的立場，來陳述創造實際上是如何發生的。
- 15 不僅如此，至少創世記第一章很可能暗示了，是神創造了大水，而非假定大水原本就存在，這似乎是其他創造文本的說法。不過，創世記第一章是否教導「使無變有」，這並不是一個簡單的議題。第七章會再作討論。

第五章：挪亞和烏特那庇什提

- 1 這個故事最近經過重新敘述，請參見 Karen Rhea Nemet-Nejat, *Daily Life in Mesopotamia* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1998), pp. 5-6。
- 2 Franz Delitzsch, *Babel und Bibel* (Leipzig: Hinrichs, 1903)。
- 3 John H. Walton, *Ancient Israelite Literature in Its Cultural Context* (Grand Rapids: Zondervan, 1989), p. 20，提出這一點。
- 4 我們知道吉加墨是位真有其人的王，而這些傳奇都是因

他而寫的，請參見 Jeffrey Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982), pp. 13–16。

- ⁵ 我們現有的《吉加墨史詩》還有最後第十二塊泥版，但大多數學者都相信，那塊泥版是後加的，與至今所講述的整個故事並沒有真實的關聯。
- ⁶ 在這裡以及本章別的地方用到《吉加墨史詩》的譯文，係由 Benjamin R. Foster 所譯，摘自 *The Context of Scripture*, ed. William W. Hallo and K. Lawson Younger Jr. (Boston: Brill, 1997), 1:460。

第六章：亞伯拉罕與努西

- ¹ A.D. 是 *anno Domini* 的縮寫，這字是拉丁文「主的年份」(year of the Lord) 的意思。今天我們知道，這套標示日期的體系在建立當時，誤算了基督出生的準確年份，但這問題與我們在本章要提出的論點並不相干。
- ² 請參見 Eugene H. Merrill 的文章 “Chronology” in *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2003), p. 117。
- ³ 這個日期聖經學者至今還在爭辯。支持日期是在公元前十五世紀的一些論證，請參見 Iain Provan, V. Philips Long and Tremper Longman III, *A Biblical History of Israel* (Louisville: Westminster John Knox, 2003), pp. 131–32；

支持日期是在公元前十三世紀的論證，就是把 480 年當成象徵數字來看，請參見 Kenneth A. Kitchen, *On the Reliability of The Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), pp. 307–10。

- ⁴ 這些和其他含混的地方，都是 John Bright 提出來的，請參見 *A History of Israel*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1972), pp. 120–121。
- ⁵ 就這類研究而言，努西並非唯一提供相關素材的地方。還有其他重要的遺址，包括馬里 (Mari) 和埃馬爾 (Emar)，以及其他重要的古巴比倫文本。不過，我的目標並不是要包羅萬象，而是提出例證說明。
- ⁶ Barry L. Eichler, “Nuzi and the Bible: A Retrospective,” in *DUMU-E2-DUB-BA-A: Studies in Honor of Ake W. Sjöberg*, ed. H. Behrens et al. (Philadelphia: Samuel Noah Kramer Fund, 1989), 108–9。
- ⁷ 從一九三〇年代到一九六〇年代早期，如此主張的學者大有人在，其中包括某些當時最具影響力的學者，如 William F. Albright、Cyrus Gordon、E. A. Speiser 及 John Bright。
- ⁸ 此處我寫到的立場出自 E. A. Speiser, *Genesis*, Anchor Bible (Garden Grove, N.Y.: Doubleday, 1964) 及 “The Wife-Sister Motif in the Patriarchal Narratives,” in *Oriental and Biblical Studies*, ed. J. J. Finkelstein and M. Greenberg (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1967), pp. 62–82。

- ⁹ John Bright, *A History of Israel*, 2nd ed. (Philadelphia: Westminster Press, 1972), p.79。
- ¹⁰ 請參見 Thomas L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 133 (Berlin: De Gruyter 1974)；John Van Seters, *Abraham in History and Tradition* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1975)。
- ¹¹ 這方面更詳盡的研究，請參見 Martin J. Selman, “Comparative Customs and the Patriarchal Age,” in *Essays in the Patriarchal Narratives*, ed. A.R. Millard and D.J. Wiseman (Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1980), pp. 91–140；Eichler, “Nuzi and the Bible,” pp. 107–19。
- ¹² 請參見 E. A. Speiser, “Notes to Recently Published Nuzi Texts,” *Journal of the American Oriental Society* 55 (1935) : 435–36，及 Cyrus H. Gordon, “Biblical Customs and the Nuzi Tablets,” *Biblical Archaeologist* 3 (1940) : 2–3。
- ¹³ 我要感謝 Victor P. Hamilton 所提供的討論，請參見 *The Book of Genesis 1–17* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), pp. 430–34。
- ¹⁴ D. J. Wiseman, “Abban and Alalah,” *Journal of Cuneiform Studies* 12 (1958) : 129。
- ¹⁵ O. Gurney, *The Hittites* (Baltimore: Penguin, 1954), p.151。
- ¹⁶ Gordon, “Biblical Customs and the Nuzi Tablets,” p.3。

- ¹⁷ 不過，正如漢密爾頓也提到的，這項習俗不能用來定出亞伯拉罕是在公元前二千年，因為該習俗也發生在公元前第一世紀，可見它是一種歷時久遠的制度。

第四部分：讀創世記，讀神的故事

- ¹ C. Marvin Pate et al., *The Story of Israel: A Biblical Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), p. 30，及 Gordon J. Wenham's, *Story as Torah: Reading the Bible Ethically* (Grand Rapids: Baker, 2004)，這二本書，在形成我對創世記神學有其一致性的看法時，尤其有幫助。

第七章：太古歷史

- ¹ 請參見 C. John Collins 的論述，*Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2003), pp. 66–68。
- ² Walter Brueggemann, *Genesis* (Atlanta: John Knox Press, 1982), pp. 31–2。
- ³ 針對科學與聖經中論到創造的記載二者之間的關係，欲進深閱讀，請參見 C. John Collins, *Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2003) 及書中引述的經文。
- ⁴ Dan B. Allender and Tremper Longman III, *Intimate Allies* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1995) 探討創世記一至三章，對我們現在所理解的婚姻，有甚麼意涵。關於守安息日，請參見 Tremper Longman III, *Immanuel in Our Place:*

Seeing Christ in Israel's Worship (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 2001), pp. 163–84。

- ⁵ 這個論證提到，它很像所謂的「蘇美爾人爭論文本集」(Sumerian Dispute Texts) 中的論證，如“The Debate Between Ewe and Wheat,” “Hoe and Plow,” “Bird and Fish” and “Summer and Winter”，(參 *The Context of Scripture*, ed. William W. Hallo and K. Lawson Younger Jr. [Boston: Brill, 1997], 1:575–87)。
- ⁶ 經文引自 NLT 英譯本原版的譯文，其修訂版於二〇〇四年出版，翻譯比之前更傳統、更字面。
- ⁷ J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* (Amsterdam: Van Gorcum, 1975)。
- ⁸ Robert R. Wilson, *Genealogy and History in the Biblical World* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977)。
- ⁹ 參 C. John Collins, *Science and Faith: Friends or Foes?* (Wheaton: Crossway, 2003), pp. 107–9。

第八章：族長敘事

- ¹ Gordon J. Wenham, *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically* (Grand Rapids: Baker, 2004), p. 37。
- ² 雖然這位族長是到後來才由亞伯蘭改名為亞伯拉罕，但我提到他的時候，會使用大家更熟悉、字母更長的稱呼。故事到了合適的地方，我會解釋改名的意義為何。同樣的方式也用於撒拉身上，她在整段敘事前期的名字

叫撒萊。

- ³ 族長們的這幾段敘事，尤其是亞伯拉罕的敘事，應該將它們理解為「屬神的應許在應驗遇到威脅和攔阻時，族長如何回應的故事」，這個觀念，D. J. A. Clines 的論證最清楚，請參見 *The Theme of the Pentateuch*, 2nd ed. (Sheffield, U.K.: JSOT Press, 2002)。
- ⁴ 在這裡我們看到與挪亞時代立彩虹為記的做法很相似。
- ⁵ 請分別參見創二十五 19–26，三十 22–24；士十三；特別是撒上一。
- ⁶ 吐勒都的意思和功能，請參見第三章（本書第 82 頁）。
- ⁷ Robert Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), p. 180。Alter 稱此為「敘事類比」(narrative analogy)。
- ⁸ Victor Hamilton, *The Book of Genesis: Chapters 1–15*, New International Commentary: Old Testament (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), pp. 294–95。

第九章：約瑟的故事

- ¹ 參 Tremper Longman III, *Immanuel in Our Place* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed, 2001), pp. 122–24。

第十章：用基督論讀創世記的差別

- ¹ 這幾章更全面的講述，參本書第 143 至 160 頁。此處為了方便讀者，提出扼要摘述。

- ² 請參考論到這幾章的任何一本現代註釋書。
- ³ 例如，請參見 Gordon Wenham, *Genesis 1-15*, Word Biblical Commentary (Waco, Tex.: Word, 1987), p.80。
- ⁴ 這立場認為 *uru* 是一個古代的限定詞，意指一個城市的名稱。
- ⁵ 在耶穌之前那段期間，猶太文獻將詩篇一百一十篇理解為屬彌賽亞的詩（根據死海古卷〔創世記藏經 1QapGen 及麥基洗德卷軸 11QMelch〕，以及太二十二 41-45 中，耶穌與猶太人領袖彼此互動，從這二方面的事實看來，其中的關聯特別明顯。

國家圖書館出版品預行編目資料

如何讀創世記 / 川普·朗文 (Temper Longman III) 著；

戴宜真 譯

初版.-- 臺北市：友友文化，2010.07

面； 公分

譯自：How to Read Genesis

ISBN 978-986-86362-0-0 (平裝)

1. 創世記 2. 注釋

241.211

99011482